
الأيديولوچيات السياسية
الحديثة
الجزء الأول
تأليف: أندرو ڤينسينت
ترجمة: خليل كلفت

الأيديولوجيات السياسية الحديثة

(الجزء الأول)

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2639
- الأيديولوجيات السياسية الحديثة (الجزء الأول)
- أندرو ڤينسينت
- خليل كلفت
- الطبعة الأولى 2017

هذه ترجمة كتاب:

Modern Political Ideologies, 3rd edition
By: Andrew Vincent
This third edition first published 2010

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

الأيديولوجيات السياسية الحديثة

(الجزء الأول)

تأليف : أندرو فينسينت

ترجمة : خليل كلفت

2017

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

ڤينسينت ، أندرو
الأيديولوجيات السياسية الحديثة / تأليف: أندرو ڤينسينت ؛
ترجمة: خليل كلفت.
ط ١ – القاهرة : المركز القومي للترجمة، ٢٠١٧
٣٩٢ ص، ٢٤ سم
١ – السياسة – نظريات
(أ) كلفت ، خليل (مترجم)
(ب) العنوان ٣٢٠,٠١

رقم الإيداع ١٧٨٣٥ / ٢٠١٦
الترقيم الدولي: I.S.B.N - 978 - 977-92 - 0788 - 9
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

إهداء

إلى الطلاب فى الماضى والحاضر

الذين جادلوا واختلفوا

انتهيتُ إلى اعتقاد أن كل العالم لغز،لغز غير ضارّ، تجعل منه محاولتنا لتفسيره
على أنه ينطوي على حقيقة جوهرية، عالما مفزعا

أومبرتو إيكو : بندول فوكو

Umberto Eco: Foucault's Pendulum

تصدير الطبعة الثالثة

من الغريب أن نعود إلى نص مكتوب، فيما يتعلق بالطبعة الأولى، منذ عشرين سنة تقريبا. فهذا يُشْبه فى الواقع أن يقوم المرء بزيارة جديدة إلى صور فوتوجرافية قديمة له ولأسرته. هناك خليط غريب من الإحباط، والابتهاج، والفضول التاريخى الحقيقى. وفى العودة إلى هذا النص فى ٢٠٠٧، يكون لافتا للنظر مجرد أن يكون قد جاء وذهب فى الأعوام الفاصلة كثير من الأفكار، والأحداث، والزملاء، وحتى الناشرين، والمحرِّرين. تقلصتْ أو تغيرتْ بعض الأيديولوچيات بصورة ملحوظة تماما؛ وبقيتْ أخرى ساكنة نسبيا. ذلك أن بعض المكوِّنات التى كانت أساسية تماما للمناقشة السياسية فى ١٩٩٣ فى أيديولوچيات بعينها تراجعتْ إلى الخلفية لاحقا. وفى هذه الفترة ذاتها توسعتْ دراسة الأيديولوچيا وازدادت تعقيدا. وتوجد الآن **The Journal of Political Ideology** [مجلة الأيديولوچيات السياسية]، وهى إضافة أكاديمية ممتازة لكل من التعليم والإنتاج البحثىّ عن الأيديولوچيات. كما كان هناك قدر كبير من الإنتاج الأكاديمى الذى جرى القيام به عن مفهوم الأيديولوچيا ذاته ودوره ضمن الدراسات السياسية. وفيما يتعلق بالفصول الأساسية لهذا النص، فإن تضمينى فصلا جديدا عن الأصولية، فى هذه الطبعة الثالثة، إنما يمثل علامة حادّة نوعا ما على الزمن الذى نعيش فيه الآن. وكانت كتابة هذا الفصل الجديد صعبة، ليس فقط لأنه كان علىَّ أن أدخل، من جديد، فى روح النص الأصلى والطريقة التى كان قد تم بها بناؤه أصلا. ومن ناحية أخرى، هناك أيضا كثيرون سيجادلون بأن الأصولية مفهوم أكثر إشكالية بصورة عميقة من أن يجرى تضمينه فى الكتاب. غير أن الخلاف والأيديولوچيا رفيقان قديمان. وأترك لدارسى الأيديولوچيا أن يستخلصوا استنتاجاتهم الخاصة.

وبصفة عامة احتفظتُ، فيما يتعلق بالمراجعة، بالبناء الأساسي للفصول. ومع هذا عملتُ بعناية فى النص كله وغيَّرتُ جوانب أسلوبية. وفى بعض الحالات راجعتُ، أو أضفتُ، أو ألغيتُ، أو أعدتُ الكتابة. وفى بعض أقسام النص تركتُ النثر الأساسى كما كان وقمتُ فقط بشحذ اللغة. وفى كل الفصول قمتُ بتحديث الببليوجرافيا. وقد بقيتْ بعض الأيديولوچيات دون تغيير، وتُبْدى أخرى تطورات واسعة النطاق بوضوح فى الأدبيات. وجعلتنى فصول بعينها أتأنَّى أكثر، خاصةً الفاشية، والنسوية، والإيكولوچية. وكانت الصعوبة الأساسية فى بحث التغيير فى القدرة على فهم أىّ أيديولوچيا تتمثل فى أنه يظل على المرء أن يقول شيئا ما بشأن الطريقة التى تطورت بها الأفكار. ولهذا فإنه لا يمكن أن يتجاهل المرء اهتمامات أيديولوچية سابقة. ومن المهم بالتالى محاولة تحقيق بعض التوازن التقديرىّ فى مناقشة أصل وتطور الأيديولوچيا، وكذلك دمج اهتمامات فكرية أحدث. وهذه ليست بالعملية السهلة.

وفى العمل على إعداد هذه الطبعة الثالثة اعتمدتُ على صداقة، ونُصْح، وخبرة كثير من الأصدقاء والزملاء. وأودّ أن أشكر بصفة خاصة مايكل فريدين **Michael Freeden** على سنين عديدة من الصداقة، والزمالة الجامعية، والمحادثات المستمرة بصورة هائلة، والنظرات النقدية النافذة فى الأيديولوچيا والنظرية السياسية. كما أتوجه بشكرى إلى آندى دوبسون**Andy Dobson**، وروچر إيتويل **Roger Eatwell**، وإيان فريزر**Ian Fraser**، وليز فريزر**Liz Fraser**، وڤينس چيوجيجان**Vince Geoghegan**، وروچر جريفين**Roger Griffin**، وماثيو همفرى**Mathew Humphery**، ومايك كينى**Mike Kenny**، وموِيا لويد **Moya Lloyd**، ونويل أوسوليڤان**Noel O'Sullivan**، وكريس بيرسون**Chris Pierson**، ومات سليت **Matt Sleat**، وچوديث إسكوايرز **Judith Squires**، وچولز تاونسند **Jules Townsend**، وراشيل ڤينسينت **Rachael Vincent**، على نصائحهم الكريمة، وفى بعض الحالات قراءة المادة. كما أوجِّه شكرى للمصحِّحين والمحرِّرين من ويللى- بلاكويل **Wiley-Blackwell** الذين عملوا بصبر. والشرط المعتاد ينطبق هنا: لا أحد يتحمل المسئولية عن هذا النص النهائى سواى.

أندرو ڤينسينت
Andrew Vincent
جامعة شفيلد

الفصل الأول

طبيعة الأيديولوچيا

يبحث الفصل الأول ثلاث نقاط: الأولى، سيتمّ عَرْض إسكتش تاريخىّ موجز لمفهوم الأيديولوچيا؛ الثانية، سيتمّ عَرْض الخطوط العريضة لاستعمالى الخاص لمفهوم الأيديولوچيا؛ وأخيرا، وبإيجاز، سيتمّ تقديم مختصر لهيكل الكتاب.

وهذا ليس كتابا عن مفهوم الأيديولوچيا فى حد ذاته. إنه كتاب عن أيديولوچيات. غير أن من المستحيل ببساطة القفز إلى داخل هذه المهمة دون قول شيء ما عن مفهوم الأيديولوچيا. وتاريخ مفهوم الأيديولوچيا قصير نسبيا - عمره قرنان على وجه التقريب - غير أنه معقَّد. ومثل معظم "الأيديولوچيات" الأساسية، ترجع كلمة ideology [أيديولوچيا] إلى عهد الثورة الفرنسية فى تسعينيات القرن الثامن عشر. وعلى سبيل الإيجاز، سيجرى تقسيم هذا التاريخ إلى عدد من المراحل التى خلقتْ معانى مختلفة. ويبدأ هذا النقاش بنقطة بداية هذه الكلمة عند الفيلسوف الفرنسىّ أنطوان ديستوت دى تراسى Antoine Destutt de Tracy فى تسعينيات القرن الثامن عشر. وانتقلت الكلمة إلى استعمال (كارل) ماركس (Karl)Marx فى أربعينيات القرن التاسع عشر وإلى التراث الماركسىّ المُبْهَم فى بداية القرن العشرين، ثم يتحول النقاش بعد ذلك إلى استعمالات هذا التعبير فى حركة "نهاية الأيديولوچيا" فى خمسينيات القرن العشرين. وفى النهاية، سيجرى تلخيص بعض أحدث المجادلات.

وكان أنطوان **ديستوت دى تراســى** قد نحت لفظة ideology [أيديولوچيـ]
البداية بين 1796 و 1798فى أوراق قُرِئَتْ فى حلقات أمام المعهــد الــوطنىّ فـ
باريس تحت عنــوان Mémoire sur la faculté de penser [مــذكرة حــول مَـ
التفكير]. ونُشر كتابه The Elements of Ideology [مبادئ الأيديولوچيا] فيمــا بـ
(1815-1800). ومن الصحيح إلى حد ما أن من المرجح أنْ يكون **تراسى** قـ
الآن شخصية مبهمة تماما إلا فيما يتعلق بارتباطه بكلمة "أيديولوچيا". ومن الغر
أنه لا وجود لمعنى واحد غير ملتبس مستمدّ من **تراسى**. ويمكن، فى الواقع، تـ
أربعة استعمالات لهذه اللفظة. أولا، كان هناك الاستعمال الصريح الأصــلىّ عـ
تراسى لتسمية علم تجريبىّ جديد عن الأفكار؛ ثانيا، انتهت اللفظة إلــى أنْ تعنـ
الانتساب إلى شكل من النزعة الجمهورية الليبرالية العلمانية؛ ثالثا، ارْتَــدَتْ دلا
ازدرائية تعنى العقم الفكرىّ والعملىّ بالإضافة إلى راديكاليـــة خَطِــرَة؛ وأخيــ
وبأقصى الغموض، دخلتْ فى مجال محدود لتعنى "العقيدة السياسية" بوجــه عـ
ودخلتْ كل هذه المعانى الأربعة فى التداول السياسىّ بين 1800 و 1830.

وكانت كلمة "أيديولوچيا" لفظة جديدة مركَّبة من الكلمتين اليونــانيتين ..
[شكل، جوهر، نوع] و logos [العقل]. ويمكن تعريفها بأنها "علم أفكار". وقــد
تراسى لفظة جديدة لعلــم جديــد. ورفــض لفظتــىْ métaphysique [ميتافيزقـ
وpsychologie [سيكولوچيا] باعتبارهما غير وافيتيْن بالغرض. وفى نظر **تراسـ**
كانت "الميتافيزقا" metaphisics كفرع معرفىّ مضللة وغير جديرة بالثقة؛ وكـ
"السيكولوچيا" psychology أيضا تعنى عِلْما أو معرفة للروح، وكان من شأن هـ
[المعنى] أن يعطى انطباعا زائفا، وحتى دينيًّا. وكان تراسى معاديــا للإكليريكـ
ومادِّيا بصورة عميقة على السواء. وخلال تسعينيات القرن الثامن عــشر وأو
القرن التاسع عشر كان **تراسى** متلاحما فى معركة مريرة مع الكنيسة الكاثوليكيـ
خاصةً بشأن تنظيم التعليم. وبالتالى كان ينبغى أنْ تكون أىّ لفظة لوصــف عـ
متميزة عن أىّ صبغة دينية. كما أن مِن الجدير بالذكر أن لفظة "أيديولوچيا" تتـ

فى هذا الحد أو ذاك مع الاستعمال المبكر لتعبير "العلم الاجتماعى" (La Sience sociale. وقد افترض التعبير الأخير، مثل الأيديولوچيا، تفاؤلا تنويريا فى الفهم والتوجيه، بالعقل، للقوانين التى تحكم الحياة الاجتماعية فى سبيل سعادة وتحسين كل الحياة البشرية.

ومثل كثير من فلاسفة philosophes التنوير الفرنسىّ والمفكرين الإنسيكلوپيديين، اعتقد تراسى أن كل مجالات التجربة البشرية، التى كان قد جرى بحث الكثير منها من وجهة نظر اللاهوت، يجب الآن بحثها عن طريق العقل. وكان على علْم الأفكار أنْ يستقصى الأصل الطبيعىّ للأفكار. وقد اقترح [هذا العلْم] معرفة محدَّدة بأسباب نشوء الأفكار من الأحاسيس. وكانت الأفكار الفطرية مرفوضة: الأفكار كلها كانت أحاسيس معدَّلة. ووصف **تراسى** الأيديولوچيا بأنها فرع من علم الحيوان Zoology، موضحا أن العقل البشرىّ له أساس فيزيولوچىّ. وبنفس الروح التجريبية الصارمة، مثل **بيكون** Bacon، **وديكارت** Descartes، **ونيوتون** Newton، **ولاڤوازييه** Lavoisier، **وكونديَّاك** Condillac، اقترح **(تراسى)** أنْ تكون محتويات مثل هذه التحليلات مُجَدْوَلة ومفصَّلة بعناية من حيث الإجراءات العلمية. وكان **تراسى** يقدِّر **نيوتون** على وجه الخصوص(١). وقد يوصف الآن بحث **تراسى** للطريقة التى نشأتْ بها الأفكار، وفُهِمَتْ، وارتبط بعضها بالبعض الآخر، على أنه سيكولوچيا تجريبية. والواقع أن دارسًا لـ **تراسى** يلاحظ أنه كان "سلفا مناهجيًّا للمقاربات السلوكية للعلوم الإنسانية" (Head, 1985,4; Kennedy 1979; Head 1980). وفى نظر **تراسى**، كانت الأيديولوچيا هى نظرية النظريات la théorie des théories. وكانت مَلَكَة العلوم لأنها سبقتْ بالضرورة كل العلوم الأخرى، التى استخدمت "أفكارًا" بالضرورة.

واعتقد **تراسى**، وكلُّ من أُعْجِبوا بإنتاجه، أن علْمَ أفكارٍ كهذا يمكن أنْ يكون له تأثير هائل، على التعليم على وجه الخصوص. وإذا فُهِمَ أصل الأفكار، فإنه

يمكن استخدامه بالتالى بفائدة كبيرة فى التعليم التنويرىّ. ويمكن أنْ يُشَخِّص جذور الجهل البشرى. وكان من المحتمل أنْ يكون الأساس لمجتمع تقدمىّ عقلانىّ. وعلى هذا النحو نادى تراسى وآخرون بقوة باستعمالات اجتماعية، وسياسية، وتعليمية للأيديولوچيا. وبين 1799 و 1800، فى عهد الديركتوار، عُيِّن تراسى مفوضا للتثقيف العام وأصدر نشرات موجَّهة إلى المدارس مشدِّدا على دور "الأيديولوچيا" فى المقرَّرات الدراسية. كذلك كانت هناك محاولة، كما عند بنتام Bentham، لتأسيس "علم للتشريع". وسعيًا وراء هذه الأهداف، صار تراسى وأيديولوچيون idéologues آخرون مرتبطين بليبرالية جمهورية علمانية، مشدِّدين على الحكومة التمثيلية بقيادة نخبة تنويرية. وبهذا المعنى، صارت الأيديولوچيا، فى الإدراك العام، ليس "علما تجريبيا" بقدر ما هى عقيدة سياسية لمجموعة من المثقفين الليبراليِّين من ذوى الأملاك. ومن هنا، وبطريقة بارعة، صار معنى ثانٍ للأيديولوچيا سائدا – صارت الأيديولوچيا مرتبطة بعقيدة سياسية، ومع ذلك بشكل نوعىّ للغاية.

ونبع معنى دائم آخر للفظة "أيديولوچيا" من الجمعيات السياسية لـ تراسى ومواطنيه. وكان أحد الأعضاء الشرفيِّين المبكِّرين القصيرى الأمد فى الأيديولوچيِّين Idéologues نابليون بونابرت Napoleon Bonaparte. ويبدو أنه كانت له علاقة عاصفة وفى النهاية معادية للأيديولوچيِّين، فيما بعد، عندما كان فى السلطة ومنتهجا طموحاته الأوتوقراطية الخاصة، متهما إياهم بإثارة القلاقل السياسية. وقد أشار إليهم بونابرت على أنهمأفراد يريدون إصلاح العالم برؤوسهم، وأنهم ميتافيزقيون غير عمليِّين بقليل من أو بدون أىّ فطنة سياسية. وقد شجبهم أمام مجلس الدولة فى فبراير 1801 باعتبارهم "ثرثارين"، يحاولون مع ذلك تقويض السلطة السياسية. وحالما أعاد بونابارت بناء مصداقيته مع الكنيسة الكاثولوكية فى الاتفاقية البابوية Concardat فى عام 1802، شجب أيضا بصورة متوقعة الأيديولوچيِّين باعتبارهم "مَجْمَع مُلحدين". وعلَّقت مدامدو ستايل Madame de

Staël هذه المرة بأنه يبدو أن بوناپارت يعانى من "أيديوفوبيا" ideophobia [= خوف مرضىّ من الأفكار]. وكان هذا الاستعمال الازدرائىّ للأيديولوچيا – للدلالة على المعتقد الفكرىّ، والعجز العملىّ، وبصورة أخص، المشاعر السياسية الخطِرة – يميل إلى الالتصاق [بالأيديولوچيا]. وركَّزتْ الدوائر المحافظة، والاستعادية، والمَلَكية بصورة خطرة على الأيديولوچيِّين بالاستعمال الأخير، شاجبةً إعادة نشر كتاب تراسى: Elements [مبادئ] فى 1829 على أنها جزء من المحاولة الرامية إلى الإطاحة "بالإخاء القديم بين العرش ومَذْبَح الكنيسة". وبدأ معنى أخير لهذه اللفظة يومض هنا. وإذا كانت الأيديولوچيا قد جرى فصلها جزئيا عن "علم الأفكار" عند تراسى، وكوندياك، والمدرسة الحسية، وصارت مرتبطة، بصورة أهم، بعقيدة سياسية (النزعة الجمهورية الليبرالية العلمانية فى بداية الأمر)، فإنه لم يبق سوى خطوة قصيرة نحو تحديد هوية نقاد المَلَكية باعتبارهم يعتنقون عقيدة سياسية أخرى، يمكن وصفها كذلك بأنها "أيديولوچيا". وهكذا صارت الأيديولوچيا، فى مجال ضيِّق فى فرنسا، مرادفة "لعقيدة سياسية". وتتعايش المعانى الأخرى للأيديولوچيا مع هذه النظرة الأخيرة.

ويبقى محيِّرا بصورة دائمة لماذا اختار ماركس أنْ يستعمل لفظة "أيديولوچيا". وفى كتاباته المبكرة أشار إلى تراسى بمعنيَيْن. أولا، أشار، كملاحظة تاريخية بسيطة، إلى وجود مجموعة من المفكرين، أىْ الأيديولوچيِّين. وتراسى، كعضو أساسىّ فى هذه المجموعة، يُذْكَر كاقتصادىّ سياسىّ ليبرالىّ برچوازىّ مبتذل ثانوىّ. وبالتالى، توجد إشارات عابرة إلى المجلد الرابع من Elements [مبادئ] لـ تراسى Traité d'économie politique [بحث فى الاقتصاد السياسىّ]. ثانيا، استخدم ماركس هذا المفهوم فى عنوان كتابه المبكر The German Ideology (1845) [الأيديولوچيا الألمانية] – الذى لم يُنْشَر أثناء حياته – كلقب أكثر ازدرائية يُحيل إلى أولئك (خاصة مجموعة الهيجليِّين الشباب) الذين "يفسِّرون" العالم فلسفيا، ولكنْ لا يبدو أنهم قادرون على تغييره. ويمكن أيضا أن يكون ماركس قد وجد بعض أوجه

الشبه بين الهيجليِّين الشباب و تراسى، نظرا للتشديد عند كل منهما على "الأفكار". وبصورة فضفاضة، كان تفكير تراسى يحتوى على بعض مقترحات الفلسفة "المثالية".

ومن الجلىّ أن ماركس كان مدركا لشيء ما فى الاستعمال الأصلىّ للفظة "أيديولوچيا"، يشير إلى علم أفكار. غير أنه لم يُعِرْ سوى اهتمام ضئيل لهذا. وكان المعنى الوحيد الذى استخدمه، فى البداية، هو الاستعمال الازدرائىّ لـ بونابرت. وبصورة فظة، اعتبر هو أيضا الهيجليِّين الشباب "ثرثارين" وميتافيزقيِّين غير عمليِّين. وفضلا عن هذا، نظر إلى كلٍّ من الأيديولوچيِّين والهيجليِّين على أنهم ليبراليون برچوازيون مبتذلون. وتنتقل هذه الفكرة بكل وضوح بعيدا عن المعنى المَلَكىّ الفرنسىّ الأصلىّ حيث كان يُنْظر إلى ليبرالية الأيديولوچيِّين على أنها راديكالية إصلاحية خطِرة.

ومع هذا يضيف ماركس، بطريقة غير منهجية، أبعادا أخرى إلى معنى هذه اللفظة، تأخذها إلى عالم مختلف (Seliger 1979; Parekh 1983). وفى إنتاج ماركس، تعنى الأيديولوچيا ليس العجز العملىّ فقط بل أيضا الوَهْم وفقدان الواقع. والأهم أنها [الأيديولوچيا] تغدو مرتبطة بتقسيم العمل فى المجتمع، بمجموعات جماعية تُسَمَّى طبقات، وبصورة أكثر دلالة مع سيطرة وسلطة طبقات بعينها. وكانت بعض جوانب هذا التوسيع، خاصة الجانب الوهمىّ، ماثلة بصورة ضمنية فى الاستعمال الازدرائىّ لـ بونابرت لهذه اللفظة، غير أن هذا الاستعمال لم يتمّ جعْله صريحا تماما قبل ماركس. ومن المفارقات أن شيئا ما من استعمال الأيديولوچيِّين يبقى عند ماركس، أعنى، اعتقاد أن المجتمعات يمكن تفسيرها بصورة عقلانية وعلمية وأن البشرية تتقدم نحو شكل ما من التنوير العقلانىّ، والاجتماعىّ، والاقتصادىّ، والسياسىّ. ولفهم استعمال ماركس من الضرورىّ أنْ نكشف بصورة موجزة محتويات النظرية المادية التى صيغ ضمنها.

ومع أنها حقيقة بديهية مبهمة فإن ماركس من الناحية الأساسية مفكر مادىّ من نمط خاص. والأمر الذى يتمتع بالأهمية الرئيسية للبشر هو حاجتهم إلى مواصلة البقاء. ولتحقيق ذلك فإنهم بحاجة إلى أنْ يعملوا وينتجوا. والفكر مرتبط بهذه العملية، غير أنه ذو توجُّه نحو الممارسة ولهذا فإن أهميته ثانوية. والحاجات المادية للبشر رئيسية: يقوم الفكر والوعى بوجه عام بتمكينهم من تلبيتها. وعندما ينتج البشر فإنهم يطوِّرون علاقات اجتماعية وتبادلية معقدة مع بعضهم البعض. كما ينتج البشر بصورة أكثر فاعلية ضمن جماعات؛ وتصير المهام أوّلا منفصلة لتمكين الناس من العمل بصورة أكثر إنتاجية. وهنا ندرك أقدم أشكال تقسيم العمل.

وبدون إيجاز الخطوط العريضة للنظرية بكاملها، من المهم إدراك أن ما هو رئيسىّ يتمثل فى وجودنا الاجتماعىّ والاقتصادىّ. ولدى ماركس أُنطولوچيا مادية. ويجرى تفسير وعينا إلى حد كبير من خلال تلك الأنطولوچيا. ويمكن على السواء أنْ يعكس الفكر ويُسيء فهْم هذه العملية. ويتمثل جانب كبير من مشكلة أقدم تقسيم للعمل فى أن "العمل الذهنىّ"، الذى كان يقوم به الكهنة والمثقفون، كان متميزا عن العمل الجسمانىّ. وكان المثقفون والكهنة يميلون إلى خدمة مصالحهم الخاصة بالنظر إلى عملهم على أنه متفوق على العمل الجسمانىّ. كما سعوا إلى حماية ورعاية الطبقات المالكة الرئيسية، تلك التى، عند مرحلة محددة فى تطور المجتمع، تسيطر وتهيمن على وسائل الإنتاج، والتوزيع، والتبادل. وبصورة مباشرة، أو فى كثير من الأحيان غير مباشرة، أعطى مثل هؤلاء العاملين الذهنيِّين، فى مقابل تلك الرعاية، تبريرات فكرية واسعة النطاق لنظام قائم، مانحين بَرَكتهم الفكرية (فى القرن التاسع عشر) للرأسمالية والدولة البرچوازية. كما أنهم قدموا العزاء لأولئك الذين عانوا من الترتيبات الاجتماعية والاقتصادية. ومثل هؤلاء العاملين الذهنيِّين يمثلون بصفة جوهرية أيديولوچيِّى نظام سياسىّ واقتصادىّ.

ومن المهم أن ندرك أن المصدر الفلسفىّ الأصلىّ لهذه الأُنطولوجيا المادية (ولمفهوم ماركس عن الأيديولوجيا) كان يقوم على افتراض نَقْدٍ للدين. ومن المهم أن نشير هنا إلى الفهم الألمانىّ الرومانتيكىّ، خاصةً الهيجلىّ. وقد شدَّد التراث الألمانىّ، منذ كانط Kant، وفيشتهFichte، وهيجل Hegel، تشديدا قويا على القدرة البشرية على بناء الذات self-constitution. وبعبارات بسيطة فإن العقل البشرىّ منخرط فى بناء العالم والظروف. إنه لا يقوم بمجرد تَلَقِّى الأحاسيس بصورة سلبية، كما كان يمكن أنْ يؤكد تراسى. وعند هيجل، بصورة خاصة، يُنْظَر إلى هذا النشاط المشكِّل للذات أو البانِى للذات ضمن إطار تاريخىّ. والوعى لا يشكل فقط جانبا كبيرا مما نسميه الواقع، بل يقوم بذلك فى سياق عملية تاريخية تغييرية بطيئة. فالوعى يغيِّر ويشكِّل الواقع بصورة مختلفة على مدى الزمن التاريخىّ. وقد اتهم الهيجليون الشباب، وعلى الأخص لودفيج فويرباخ FeuerbachLudwig ، هيجل بالتركيز أكثر مما ينبغى على العقل بوجه عام، أو على الوعى، أو على مفهوم ما عن الروح فى التاريخ. وليس "العقل العام" أو الروح هو ما يبنى نفسه، بل إن الكائن البشرىّ الحسىّ الفرد بحاجاته المادية هو بالأحرى الذى يبنى الواقع.

وكما لاحظ فويرباخ فى عبارة شهيرة فإن "كل لاهوت أنثروبولوجيا". والبشر يخلقون الإله، أو الروح، أو التاريخ، على صورتهم هم. وقد كيَّفَ ماركس هذه الحجة لغاياته. فالبشر المنتجون العاملون، ضمن طبقات اقتصادية محدَّدة، فى مراحل محدَّدة من التاريخ (تقررِّها الحاجات الاقتصادية وأنماط الإنتاج)، هم الذين يبنون العالم. غير أن هذا البناء يمكن أنْ يكون صورة مشوَّهة. وطوال التاريخ، أنتج المثقفون قدرا هائلا من مثل هذه التشويهات التى تحجب السيطرة والاستغلال الأساسيَّيْن على طبقة من جانب أخرى. وفى إحدى القراءات، ونظرا لمرحلة محدَّدة للمجتمع، ونمط الإنتاج، والوضع النسبىّ للطبقات، قد يكون هذا هو التفسير الأدقّ الذى يمكن تقديمه، ويظل مع ذلك تشويهًا. وكان الطابع

المركزىّ للنشاط الاقتصادىّ بالنسبة لهذه العملية يعنى أن ماركس جمع ببراعة بين اهتمامات فلسفية جرمانية وكلٍّ من الاقتصاد السياسىّ البريطانىّ والمادية الفرنسية.

وفيما بعد، تقريبا قبل نهاية القرن التاسع عشر، وقعتْ الماركسية تحت ضغوط بعينها وتفسيرات مختلفة بشأن موضوع الأيديولوچيا. وظهرت عدة مسائل. وفى كتاباته المبكرة بدا أن ماركس يقابل الأيديولوچيا (كَوَهْم) بالواقع كممارسة – شكل من الأنطولوچيا المادية الفلسفية. وكانت الرأسمالية الليبرالية فى وضعٍ مساوٍ للدين كتشويه للجوهر البشرىّ. وفيما بعد صار هذا التباين يتمثل فى الأيديولوچيا (كتشويه) مقابل العلم (كحقيقة أو معرفة). وصار الاغتراب alienation فى كتابات ماركس المبكرة، فى كتابات لاحقة، تجريدا من ملكية فائض القيمة والاستغلال الاقتصادىّ. غير أنه لم يكن واضحا ما إذا كان ماركس يستعمل العلم بمعنى "العلم الطبيعىّ" أم بالمعنى الجرمانىّ الأقدم المتمثل فى wissenschaft (مجموع مترابط من المعرفة المنهجية). ويشير بعض الماركسيِّين إلى هذين البُعْديْن باعتبارهما "قطيعة إيپستيمولوچية" عند ماركس، مميِّزين بين ماركس الفلسفىّ الشاب وماركس العلمىّ الناضج. وحتى ضمن هذين البُعْديْن ليس من الواضح ما الذى يندرج تحت عنوان الأيديولوچيا. وفى بعض الكتابات، أشار ماركس إلى أن "الوعى بوجه عام"، بما فى ذلك كل جانب من المحاولة البشرية، أىْ الفن والعلم الطبيعىّ، أيديولوچيا. وفى كتابات أخرى، يبدو كأنه كان يفكِّر فقط فى الأفكار الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية التى تدعِّم وتشوِّه بنية سياسية واقتصادية. وفضلا عن هذا، لم تكن الإشارة المبكرة التى أبداها ماركس فى الأيديولوچيا الألمانية، إلى صورة الحُجْرة المظلمة Camera obscura مفيدة بصورة خاصة. ويكتب ماركس عن نظرة الأيديولوچيا للوعى البشرىّ على أنها أشبه بـ الحُجْرة المظلمة، حيث يبدو العالم مقلوبا. والصورة عميقة الميكانيكية، وصارمة، وتقدم تصوُّرا مضلِّلا للغاية، لم يقبلها ماركس ذاته فى الواقع.

كما أن ماركس لم يوضح الصلة المحدَّدة بين الأفكار (التى يشار إليها فى كثير من الأحيان على أنها بنية فوقية) والأساس الاقتصادىّ. وفى بعض النقاط يبدو هذا كأنه حالة حتمية جلية "ذات اتجاه واحد"، أىْ، الأساس يحدِّد البنية الفوقية. على أنه مرة أخرى، لا يوضح ماركس مطلقا ما يعنيه بكلمة "يحدِّد". وعلى سبيل المثال، ليس من الواضح ما إذا كانت كلمة "يحدد" تعنى أن "أ" يُسَبِّب "ب"، أو يضع پارامترات (عوامل محدِّدة) لـ "ب". وفى نقاط أخرى، تتغير هذه العلاقة إلى علاقات تكافلية أو مؤثرة بصورة طبيعية بين الأيديولوچيا والأساس الاقتصادىّ. وتجرى عادة مناقشة كثير من الرسائل المخفِّفة من إنجلس Engels عند هذه النقطة لتبرير هذه النظرة الأخيرة.

وينحلّ المصير اللاحق للمفهوم الماركسىّ عن الأيديولوچيا إلى عدد من المكوِّنات المتناقضة. وقد أيَّدتْ الأممية الثانية، التى كانت تحت سيطرة الحزب الاشتراكىّ الديمقراطى الألمانىّ SPD وتحت تأثير إنجلس، التمييز الفج بين العلم الماركسىّ والأيديولوچيا البرچوازية. وقد نَحَتَ إنجلس بوجه خاص التعبير الشهير السيئ السمعة الآن "الوعى الزائف" للأيديولوچيا، وهذا شيء لم يفعله ماركس. وتبدو فكرة الوعى الصحيح والزائف قاسية أكثر مما ينبغى فى نظر ماركس، على الأقل فى لحظاته الأكثر حساسية.

وأدخل لينين Lenin بُعْدًا مشوِّشا آخر إلى الأيديولوچيا فى كتابه ما العمل؟ (1902) What Is to Be Done? حيث يجرى فجأة تجريدها من الدلالات الازدرائية. ويتحدث لينين بثقة عن كون الاشتراكية أيديولوچيا، تُقاتل، فى الصراع الطبقىّ العام، الأيديولوچيا البرچوازية. ونظر لينين إلى الأيديولوچيا الاشتراكية على أنها سلاح للصراع الطبقىّ. ويقترب هذا الاستعمال من ذلك الاستعمال الذى كان فى فرنسا فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وكذلك من استعمال ما معاصر، أىْ فى النظر إلى كل العقائد السياسية على أنها فى حد ذاتها أيديولوچيا. ولا شك

فى أنه لا يكاد يحمل أىّ شبه بمفهوم إنجلس عن "الوعى الزائف" أو التمييز المتكلَّف للعلم الماركسىّ ضد الأيديولوچيا.

وتتعرض مشكلة الأيديولوچيا فى الماركسية لمزيد من التعقيد عندما ننتقل إلى القرن العشرين. ومع كُتّاب مثل چورچ لوكاتش Georg Lukács، جرى قبول المادية التاريخية باعتبارها أيديولوچيا، مع أنه كان يُنْظَر إليها، بطريقة متحايلة، على أنها أكثر علمية من الأيديولوچيا البرچوازية. كما كانت الأيديولوچيا، فى نظر لوكاتش، أعمق رسوخا فى الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية أكثر مما كان قد تصوَّر لينين. وعند أنطونيو جرامشى Antonio Gramsci نجد المعالجة الأكثر تعقيدا، وإنْ كانت غير حاسمة، للأيديولوچيا. وفى نظر جرامشى، لا تتحقق السيطرة فى ظل الرأسمالية عن طريق الإكراه فقط، بل ببراعة عبْر هيمنة الأفكار. ويجرى ابتذال أيديولوچيا الطبقة الحاكمة إلى الإدراك العام للمواطن الوسطىّ. فالسلطة ليست مجرد إكراه قانونىّ أو مادىّ بل هى سيطرة اللغة، والأخلاق، والثقافة، والإدراك العام. وتجرى استمالة الجماهير عن طريق السيطرة التصوُّرية. وتصير الأفكار الهيمنية، فى الواقع، التجارب الفعلية للطبقات التابعة. ويبنى المثقفون التقليديون هذا الجهاز الهيمنىّ المعقد. وتشكل الهيمنة البرچوازية الاقتناعات، والمعايير، والطموحات، الخاصة بالپروليتاريا. وهكذا طالب جرامشى بنضال على مستوى الأيديولوچيا. ويجب على المثقفين العضويِّين الموجودين داخل الپروليتاريا أنْ يناضلوا ضد هذا عن طريق بناء هيمنة مضادة للمثقفين التقليديِّين الذين يؤيدون الهيمنة البرچوازية.

وعند جرامشى نجد تهذيبات وتلطيفات لأطروحة العلم الماركسىّ والأيديولوچيا (وهو علم رفضه جرامشى عن طريق التعبير المقتضب "الاقتصادية")، والمادية التاريخية، والحتمية الساذجة، وأطروحة الوعى الزائف، وأخيرا فكرة الأيديولوچيا الاشتراكية. وعند جرامشى، تبدو الأيديولوچيا قابلة أكثر

للتطبيق بوجه عام على المذهب السياسىّ، رغم أنها راسخة بعمق فى كل اللغة والثقافة. ورغم رهافة مقاربة جرامشى، فإنها تظل تؤكد وراء المناقشة المعقدة والمرواغة، "حقيقة" الماركسية ضد مقاربات أخرى. وبهذا المعنى، ربما أمكن القول إن التمييزات القديمة تعاود الظهور، ولكنْ فى مظهر متحوِّل. وفيما بعد جرى تحويل هذه المظاهر. وكان بعض الكتاب مثل تيرى إيجلتون Terry Eagleton، أو ستيورات هالStewart Hall، أو إدوارد سعيد Edward Said فى مرحلة مبكرة، أكثر استقامة وإنْ كانوا مفسِّرين مبدعين لأفكار جرامشى. ومع هذا فإن مناقشات جرامشى اندمجتْ فى كثير من الأحيان بطرق غير متوقعة وأحيانا معقدة فى تحليل الخطاب، كما فى كتابات إرنستو لاكلاو Ernesto Laclau و شانتال موفّ Chantal Mouffe (Laclau and Mouffe 1985; Laclau 2006). وعند ألتوسيرAlthusser، طوَّرتْ الأيديولوچيا أيضا حياة شبه مستقلة خاصة بها كموَجِّه رمزىّ وتمثيل تخيُّلىّ، وعملتْ بصورة شبه مستقلة عن الأساس المادىّ، رغم أنها كانت ما تزال فى التحليل الأخير بُعْدًا من أبعاد نمط الإنتاج ومظهرا عضويا من مظاهر الصراع الطبقىّ. ولهذا فإن المعرفة بشأن الأيديولوچيا كانت ما تزال، فى نظر ألتوسير، معرفة بشأن "شرط ضرورتها" (Althusser 1969, 230). غير أن موضوعا سائدا بقى مع كل هذه النظريات الماركسية المتأخرة وما بعد الماركسية، أىْ الصلة المعقَّدة بين الأيديولوچيا، والسلطة، والسيطرة.

وكان أحد دارسى لوكاتش، والذى استخدم المصطلح الماركسىّ من داخله، ولكنه حوّل بالكامل مكانته الفكرية، هو كارل مانهايمKarl Mannheim ويمكن استعمال كتاب مانهايم: Ideology and Utopia (1929)[الأيديولوچيا واليوتوپيا] لنقل المناقشة إلى مراحل لاحقة لمفهوم الأيديولوچيا. ولن نناقش نظرية مانهايم هنا، غير أن مسألة واحدة عند مانهايم تحتاج إلى بحث. ويسميها پول ريكور Paul Ricoeur "مفارقة مانهايم". ويصوغ ريكور هذه المفارقة فى السؤال التالى: ما هى المكانة الإپيستمولوچية للخطاب discourse الخاص بالأيديولوچيا إذا كان كل

خطاب أيديولوچيا؟ (Ricoeur 1986, 8). ويعنى السؤال أنْ نطلب من ماركس تعليل فكرةٍ فيما يتعلق بافتراضاته المتعلقة بالأيديولوچيا. وتأثير متابعة منطق السؤال مدمِّر على مستوى من المستويات.

وفى سياق محاولة توسيع رؤى ماركس، حاول مانهايم صياغة نظرية شاملة عن الأيديولوچيا. ولها ستة مكوِّنات رئيسية. وليس من الضرورىّ أن يستوقفنا العنصر الأول، رغم أهميته الجوهرية. وقد بحث مانهايم كلًّا من الأيديولوچيا واليوتوپيا. وتقوم الأيديولوچيات، بصفة رئيسية، بالدفاع عن نظام راسخ ما، رغم أنها يمكن فى بعض الظروف أنْ تكون مدِّمرة. وتميل اليوتوپيات (التى يشير مانهايم، بخلاف ماركس، إلى أنها مهمة للحياة الاجتماعية بصورة مماثلة للأيديولوچيا) إلى أن تكون متطلعة إلى الأمام ومتحدية للواقع الاجتماعىّ القائم، مقترحةً تغييرا واسع النطاق (Geoghegan 2004; Kumar 2006).

وقد ميِّز مفهوم مانهايم للأيديولوچيا بين التصوُّريْن الخاص particular والكلىّ total. وتناول التصوُّر الخاص "الفرد"، باحثا السيكولوچيا الخاصة به ومصلحته الشخصية، بطريقة سجالية فى كثير من الأحيان، لكى يُبَيِّن ضعف موقف أحد الخصوم. وتناولتْ الفكرة الكلية الأيديولوچيا من حيث الافتراضات المتعلقة بـ "نظرة إلى العالم" كاملة لثقافة جمعية وربما لعهد تاريخىّ. وبكلمات أخرى، فإنها كانت تتناول بنية كلية للفكر. وفى رأى مانهايم قام ماركس، بالمقارنة بالجانب الأكبر من النظرية الاجتماعية السابقة، بدمج هذين المكوِّنيْن وأثبت أن تعابير الأفراد بحاجة إلى نزع القناع عنها لتفكيك الأيديولوچيا الكلية للثقافة. وعند هذه النقطة على وجه التحديد تطلب مانهايم من ماركس تعليل أفكاره بتعابير ماركسية، وهذا شيء كان ماركس سيجد من الصعب أنْ يقوم به. وكما علَّق مانهايم:

لا يكاد يكون من الممكن تفادى هذه الصياغة العامة للتصوُّر الكلىّ عن الأيديولوچيا، والذى وفقا له يكون فكر كل الأحزاب فى كل العصور ذا طابع أيديولوچىّ. ويكاد لا يوجد موقف فكرىّ واحد، ولا تُمِدّ الماركسية بأىّ استثناء على هذه القاعدة، التى لم تتغير عبر التاريخ. ... ولا ينبغى أنْ يكون من الصعب على ماركسىٍّ أنْ يسلِّم بأساسها الاجتماعىّ (Mannheim 1960, 69).

وقاد هذا السؤال مانهايم إلى العنصر الثالث فى نظريته. وإذا كانت الماركسية تتفجر من الداخل فى هذا البحث فإنه يظلّ لا ينبغى علينا أنْ نتخلَّى عن حدوسها المتصلة بالأيديولوچيا. وبالأحرى ينبغى علينا أنْ نصير واعين ذاتيا فيما يتعلق بمعتقداتنا الأيديولوچية، وتعبيرات الحياة، ووضعها التاريخىّ، محتفظين على هذا النحو برؤى ماركس ضمن إطار أكاديمىّ منضبط. وسَمَّى مانهايم هذا الإطار الأكاديمىّ الجديد "سوسيولوچيا المعرفة" Sociology of Knowledge – فاحصا المعرفة وكلَّ عارف Knower ضمن سياق اجتماعىّ وتاريخىّ خاص. وكما علَّق على المفهوم الماركسىّ للأيديولوچيا فإن "ما كان ذات يوم السلاح الفكرىّ لحزب جرى تحويله إلى منهج بحث فى التاريخ الاجتماعى والفكرى" (Mannheim 1960, 69).

وادَّعَى مانهايم، رابعا، أن نظريته ليست ذات طابع نسبىّ. وقد جرى تمييز النسبية relativism عما سماه الارتباطية relationism(١). ويشير بعض المعلقين إلى أن هذا التمييز لا يفيد فى الواقع (Ricoeur 1986, 167; Williams 1988, 26-8). وأشار مانهايم إلى أنه فى حين أن النسبية ترتبط بالمفهوم الإستاتيكىّ اللاتاريخىّ عن الحقيقة فإن الارتباطية "تأخذ فى اعتبارها الطابع الارتباطىّ relational بوصفه

---

(١) الارتباطية relationism: نظرية رائدها **مانهايم** تقول بأن أىّ منظور أو نسق أيديولوچى مشروط بسياقه السوسيوثقافى – المترجم.

متميزا عن مجرد الطابع النسبىّ لكل المعرفة التاريخية" (Mannheim 1960, 70ff). وفى الارتباطية، لم تكن المعرفة والإبيستيمولوچيا منفصلتين عن سياق تاريخىّ أو اجتماعىّ (كما تبدو المقدمة المحذوفة للنسبية). خامسا، يقوم مانهايم بمزيد من الإضافات المعقدة إلى النظرية المذكورة أعلاه، مميِّزًا تحت عنوان "تصوُّر ارتباطىّ شامل عن الأيديولوچيا"، بين مقاربتين إحداهما غير تقييمية non-evaluative والأخرى تقييمية evaluative. وفى نظر مانهايم، اتخذتْ المقاربة الأخيرة "التقييمية" تفسير كاملا واعيا ذاتيا لوضع كلٍّ من الموضوع المدروس والمراقِب وكانت بالتالى المنهج الأكثر ملاءمة لسيوسيولوچيا المعرفة. وأخيرا، وربما بصورة أكثر خلافية، أشار مانهايم إلى أن هذا الفرع المعرفىّ الجديد يمكن أنْ يدرسها بصورة ملائمة فقط أفراد لاطبقيون نسبيا، يكونون فى آن معا أذكياء وقادرين على مثل هذا التحليل الذاتىّ. وهو يسمى هؤلاء، مقتفيا أثر مصطلحات ألفرد ڤيبرAlfred Weber، الإنتيليچينسيا غير المرتبطة اجتماعيا Freischwebende intelligenz(Mannheim 1960, 137ff).

وقد وُوجِهَ مانهايم باستجابة مختلطة جدا، وعادة انتقادية جدا: رفَضه بعضهم تماما؛ وقدَّر آخرون على الأقل شجاعته فى مواجهة القضايا الإشكالية للفكر التاريخىّ ولم يجر شرح فصله بين النسبية والارتباطية بصورة وافية فى الواقع. وفضلا عن هذا، يجرى تقديم دور الإنتليچينسيا فى شكل غامض جدا. وأخيرا، هناك عناصر غير مشروحة فى النظرية: هل كان يشير إلى أن كلَّ فكر، بما فى ذلك العلم والرياضات، نسبىّ اجتماعيا وتاريخيا؟ يبقى هذا غير واضح. أيضا، باستعمال التسمية البالغة الأكاديمية "سوسيولوچيا المعرفة" هل كان يحاول، رغم الاتجاه العام للنظرية، أنْ يهرِّب إليها تفسيرا محايدا؟ وهناك معنى يكون به نقده الأخير هذا صحيحا جزئيا ويبدو أنه يعود بـ مانهايم إلى الموقف السابق تماما. ونجده يغازل نفس الإطار المعرفىّ للصِّدْق الذى كان قد خرج عن طريقه ليرفضه.

وبمعنى ما آخر، غير مباشر فى الواقع، يمهِّد مانهايم الطريق للمرحلة التالية للمفهوم الذى يظهر فى عهد ما بعد 1945، والتى يطلق عليها فى كثير من الأحيان اسم "نهاية الأيديولوچيا" (McClellan,1986, 49). والحقيقة أن الدمج التدريجىّ للأيديولوچيا السياسية الفعالة فى الفرع المعرفىّ الأكاديمىّ المعقَّم المتمثل فى السوسيولوچيا لا يعنى فقط فقدان جدال أيديولوچىّ عملىّ مؤثر، بل أيضا الفقدان المحتمل لليوتوپيات أو القيَم المتطلعة إلى الأمام. وتصير الحياة الحياة السياسية منهمكة فى علم اجتماعىّ مستنتَج منطقيا بإحكام، يمارسه مثقفون خبراء.

وكانت مدرسة "نهاية الأيديولوچيا" نتاجا ومرحلة لعهد الحرب الباردة إلى حد كبير، مع أن المقدمات المنطقية الأساسية للحركة ما يزال من الممكن أنْ يعتنقها الكثيرون الذين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم علماء اجتماعيون وسياسيون. وسارع الدارسون، مثل فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama، إلى توقُّع الإثبات المنتصر للرأسمالية الليبرالية فى أواخر ثمانينيات القرن العشرين المضطربة بانهيار الشيوعية الشرق- الأوروپية والانعطاف نحو اقتصادات السوق الليبرالية (Fukuyama, 1989). وقد ظهر جدال "نهاية الأيديولوچيا" أولا فى مؤسسة العلم الاجتماعىّ الأمريكية، مع أنه لم يكن مقطوع الصلة بتطورات بعينها فى الفكر الأوروپىّ. وله أوجه شبه ليس فقط مع حركة "موت النظرية السياسية" بل أيضا مع التطهيرات المكارثية المعادية للشيوعية الأكثر شرا فى الولايات المتحدة الأمريكية.

ويجدر بالإشارة أن هذه المناقشة تزامنتْ مع عدد من المواقف الفكرية المختلفة ولكنْ الطنانة للعصر. فداخل حركات مثل فلسفة اللغة المألوفة والوضعية المنطقية logical positivism خلال خمسينيات القرن العشرين، كان يُنْظَر إلى كلٍّ من الفلسفة السياسية والأيديولوچيا على أنهما عديمتا الحياة. وكانت الأيديولوچيا تتساوى، فى بعض التصورات، مع الأخلاق أو علم الجمال، مرتكزة على العاطفة، بقليل، من أو بدون جوهر عقلانىّ. وفى شكل مختلف أجرى المنظِّر السياسىّ

مايكل أوكشوت Michael Oakeshott، فى كُتب مثل Rationalism in Politics (1962) [العقلانية فى السياسة]، تمييزا بين نزعة تقليدية ونزعة أيديولوچية فى السياسة. وتبدو فكرة مماثلة فى الكتابات المعاصرة لـ ليوشتراوس Leo Strauss، وإيريك ڤوجيلين Eric Voegelin وحنة أرندت Hannah Arendt. ومن الضرورىّ أنْ تهمنا هنا الجذور الفلسفية لهذا التمييز (Vincent 2004, 65-73). وكانت النقطة الأساسية هى أن الأيديولوچيا تمثل تبسيطا، وتجريدا، وما يسميه أوكشوت "اختصارا" للواقع الاجتماعىّ. ذلك أن الأيديولوچيّين اختاروا، وفيما بعد شوَّهوا، واقعا أكثر تعقيدا بكثير. وليس من المدهش أن هذه المقاربة، التى يجرى تصويرها على أنها غير أيديولوچية، وفلسفية، وأكثر أكاديمية، والتى تقدِّر تماما التعقيد المرهف لكلية الواقع الاجتماعىّ، تمثل شكلا من المحافظة. وقد ظهر التمييز الأساسىّ لـ أوكشوت، مع بعض التعديلات، فى إنتاج عدد من الكتّاب فى ثمانينيات القرن العشرين (Manning ed. 1980; Graham 1986; William 1988, especially ch. 3; Adams 1989).

وتمثَّل جدال مهم آخر كان يُرَجِّع الصدى مع "نهاية الأيديولوچيا" فى تأكيد أن "السياسة" مختلفة عن الأيديولوچيا. فالأيديولوچيا تعنى عقلية شمولية تمنع كل مناقشة سياسية لا تكون على أساس محتواها. والأيديولوچيا مختلفة عن مجتمع تعدُّدى، وحرّ، ومتسامح، وعقلانى، تحدث فيه "السياسة". كذلك فإن كتّابا متباينين مثل رالف دارندورف Ralf Dahrendorf، و چ. ل. تالمون J. L. Talmon، و بيرنارد كريك Bernard Crick، و كارل پوپر Karl Popper، و ريمون آرون Raymond Aron، تحدثوا جميعا، بطرقهم المختلفة، عن "الأيديولوچيا التى تضفى طابع الشمولية" والمجتمعات المغلقة (الفاشية والشيوعية)، باعتبارها تختلف عن السياسة المدنية المتسامحة والمجتمعات المفتوحة. وتصير الأيديولوچيا، فى هذه القراءة، منظورا غير متسامح، وغير حرّ، ومقيَّدا بالمقارنة مع أشكال من السياسة غير الأيديولوچية، والمفتوحة، والمتسامحة.

والدافع الأصلىّ إلى الشكل الأمريكىّ بصفة رئيسية من "نهاية الأيديولوچيا" مستمدّ من ثلاثة مصادر رئيسية. أولا، كان هناك اعتقاد واضح فى خمسينيات القرن العشرين بين جيل عاش خلال ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين – مع الحروب، والجولاجات، والمحاكمات الصورية، والنازية، ومذابح اليهود، والستالينية – بأن السياسة الأيديولوچية مجموعة من الأضاليل الخطرة. وتركّز الاهتمام بهذه الأضاليل الجلية على الماركسية– اللينينية فى فترة الحرب الباردة. وهكذا كان من المقبول به أن تكون السياسة الأيديولوچية ماثلة فى جذور الكثير من ألم الجماهير، والبؤس، والمجهود الحربىّ فى منتصف القرن العشرين. والواقع أن بعض كتّاب خمسينيات القرن العشرين كانوا مثقفين يهودا فكّروا بقلق عميق فى مصير اليهود فى ظل عقائد أيديولوچية فى ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين. وتلجأ الأيديولوچيا الفعالة إلى دون كيخوته Don Quixote السياسة، مائلة إلى عمالقة شريرة خيالية.

ثانيا، رغم أن الأيديولوچيات تقوم بوظيفة فى مجتمعات نامية غير ناضجة، كان يُعْتَقَد أنها فى مجتمعات ديمقراطية مصنَّعة لم تَعُدْ تقوم بأىّ شيء أكثر من دور ديمقراطىّ. وكان هناك اتفاق على الإجماع على الأهداف الأساسية. وكانت معظم الأحزاب الرئيسية فى المجتمعات المصنَّعة قد حققتْ معظم أهدافها الإصلاحية المتعلقة بالرفاهية، والهيكل الاقتصادىّ المختلط. وكان اليسار قد قَبِلَ بأخطار سلطة الدولة المفرطة وكان اليمين قد قَبِلَ بضرورة دولة الرفاهية وحقوق الطبقة العاملة. وكان الإجماع وتقارُب الأهداف السياسية ملحوظيْن فى بلدان مصنَّعة كثيرة. وكما لاحظ سيمور مارتن ليپسيت Seymour Martin Lipset فإن "هذا الانتصار ذاته للثورة الاجتماعية الديمقراطية للغرب يضع حدا للسياسة الداخلية فى نظر أولئك المثقفين الذين لا بد أن تكون هناك أيديولوچيات أو يوتوپيا لدفعهم إلى العمل السياسىّ" (Lipset 1969, 406; Bell 1965; Shils 1955 and 1968; Waxman 1968). وكان قد تحقق الاتفاق الأساسىّ حول القِيَم السياسية وكانت

السياسة تدور حول التصحيح البراجماتىّ الأكثر هامشية، والمنتجات القومية الإجمالية، والأسعار، والأجور، وشروط اقتراض القطاع العام، وما شابه ذلك. وكل ما عدا ذلك أمور تافهة. وكما علق ليپسيت فإن "النضال الديمقراطىّ سيتواصل، غير أنه سيكون كفاحا بدون أيديولوچيات، بدون أعلام حمراء، بدون استعراضات عيد أول مايو" (Lipset 1969,408).

وبالإضافة إلى هذا، شهدت خمسينيات القرن العشرين الإنتاجية والنموّ فى النواتج القومية الإجمالية لكثير من الاقتصادات الصناعية المتقدمة. وبمعنى ما، كانت حكاية "نهاية الأيديولوچيا" انعكاسا جزئيا لتحسينات الاقتصادات الغربية ونموّها خلال هذه الفترة (Duncan 1987, 649). فقد ارتفعت مستويات المعيشة وعرف عدد ضخم من المواطنين فى أمريكا، وبريطانيا، وأوروپا المزيد من الوفرة. وكان لم يَعُدْ يُنْظر إلى الانقسامات الاقتصادية والاجتماعية فى المجتمع على أنها محورية إلى هذا الحد. وكان الازدهار الاقتصادىّ، بالإضافة إلى نموّ دولة الرفاهية، يقلص الفوارق الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية (Butler and Stokes 1974).

ثالثا، تزامنتْ "نهاية الأيديولوچيا" مع العصر البطولىّ للسوسيولوچيا. وكانت السوسيولوچيا الأمريكية، بوجه خاص، "تُقَدِّم للعالم أفق التحرر من الأيديولوچيا، لأنها قدمت ’عِلْمًا‘ للمجتمع، بدلا من الخرافة" (Goldie in Bell et al. eds 1989, 268). ومن بعض النواحى كانت هذه عودة إلى تراسى، مع أن المصطلحات كانت قد تغيَّرتْ. وعند تراسى، كانت الأيديولوچيا تمثل العلم لتبديد الخرافات. وفى العلوم الاجتماعية لخمسينيات القرن العشرين، كانت الأيديولوچيا الخرافة التى من المطلوب تبديدها. ورغم المصطلحات المتبدلة، كان الدافع إليهما معا متماثلا بصورة ملحوظة، أىْ التعارض مع مسعًى علمىّ عقلانىّ يقوم على أساس تنويرىّ مع الخرافة والهراء الفكرىّ. وكان تطور العلم الاجتماعىّ التجريبىّ يتطلب

صرامة متحررة من القيمة، والشكّية، والبرهنة التجريبية، غير مُشوَّهة بالنداءات العاطفية للفلسفة السياسية الأيديولوچية والمعيارية. وكانت وضعية جديدة تفصل بصرامة بين الوقائع والقِيَم تختفى وراء هذه الأحكام.

وفى هذا السياق كان يجرى تأكيد أن الأيديولوچيا قد انتهت بالمعنى الحرفىّ للكلمة فى المجتمعات الديمقراطية المصنعة المتقدِّمة. وكانت تجرى مقابلة الأيديولوچيا بالعلم الاجتماعىّ القائم على أسس تجريبية. وكان هذا الأخير يمثل الطريق إلى المعرفة السياسية؛ الوهْم المتضمَّن السابق. وكما علق إدوارد شيلز Edward Shils: "ليس العلم ولم يكن مطلقا جزءًا من ثقافة أيديولوچية. والواقع أن الروح التى تعمل السياسة فى سياقها غريبة على الأيديولوچيا" (Shils 1968, 74).

وكانت هناك عدة مشاكل مع منظور "نهاية الأيديولوچيا". ومن نواحٍ كثيرة كان هذا المنظور مرحلة مؤقتة فى المجتمعات المصنَّعة جاءت كردّ فعل ضد الإفراطات القصوى لسنوات الحرب. ووجد السكان أنفسهم فى الوفرة المادية، والاستهلاك، والنمو الاقتصادىّ بعد تقشُّف الفترة السابقة. وكانت الأيديولوچيا ترتبط من نواحٍ معقدة بذكريات التقشف. غير أنه، على مستوى نظرىّ أعمّ فإن منظِّرى "نهاية الأيديولوچيا"، كانوا كما علق ألاسدير ماكينتاير Alasdair MacIntire: "أحجموا عن التفكير فى إمكانية بديلة حاسمة: أىْ، أن نهاية الأيديولوچيا، بعيدا عن أن تكون علامة على نهاية الأيديولوچيا، كانت هى ذاتها تعبيرا أساسيًّا عن أيديولوچيا الزمان والمكان اللذين ظهرت فيهما" (MacIntire 1971, 5). وتحتوى النظرات التى قدمتها مدرسة "نهاية التاريخ" على بعض الافتراضات التقييمية بشأن الطبيعة البشرية، وكيف ينبغى أنْ تعمل العقلانية، وقيمة الإجماع، وتفاصيل بشأن السمات المميزة التى ينبغى صقلها لمجتمع مدنىّ براجماتىّ متسامح. ومحاولة زعم أن هذه النظرات مفترضة ببساطة على أساس

منظور اجتماعىّ علمىّ وأن كل شيء آخر إنما هو أيديولوچيا ليست سوى مغالطة فكرية. وكانت "نهاية الأيديولوچيا" موقفا أيديولوچيًّا يلتزم بشكل من الليبرالية البراجماتية. وكان هناك فشل جلىّ، اخترق منظور "نهاية الأيديولوچيا"، فى تحليل الليبرالية بوصفها أيديولوچيا.

ورغم انبعاث الاهتمام بهذه الأطروحة فى أواخر ثمانينيات القرن العشرين فإن حركة "نهاية الأيديولوچيا" يُنْظَر إليها الآن بمزيد من الشك، على أنها مرحلة فى تطور مفهوم الأيديولوچيا. غير أن الفرضيات الماثلة وراء حركة "نهاية التاريخ" ما تزال؛ بصورة لا واعية تقريبا، تتخلل المناقشة والكتابة فى مؤسسة العلوم الاجتماعية.

والمكانة الحالية للأيديولوچيا معقدة وتعكس كل المراحل التى نوقشتْ إلى الآن. وما تزال الثيمة الأكثر انتشارا تتمثل فى التعارض العنيف بين "الحقيقة والأيديولوچيا". ويمكن أنْ يدّعى كثير ممن يناقشون الأيديولوچيا لأنفسهم حيادًا أيديولوچيًّا. ويتمثل المدَّعِى المألوف لمثل هذا الحياد أو التجرُّد فى العادة فى العلوم الطبيعية والاجتماعية، والفلسفة، والنظرية السياسية. وتشتد حدة التعقيد عندما ندرك أن كثيرين من الليبراليِّين، والمحافظين، والنسويِّين، والماركسيِّين، وغيرهم يمكن أيضا أنْ يدَّعُوا أنهم على جانب الحقيقة ضد الأيديولوچيا.

وتمثلت سمة مميزة بصورة خاصة للمقاربة الأنجلو-أمريكية فى محاولة الاحتفاظ بتمييزٍ بين العلم والأيديولوچيا. وهذا هو الموقف المترسّخ بعمق الذى انتهى إلى الوعى الذاتىّ الكامل فى العلوم الاجتماعية فى حركة "نهاية الأيديولوچيا". وكما يشكو أحد المعلقين فإنه: إذا كان مفهوم الأيديولوچيا مرتبطا بـ "أنساق المعتقدات" بوجه عام، فإن "تعريفا كهذا يفشل ببساطة فى التمييز بين مختلف أنواع الأفكار.... إنه يفشل في التمييز بين العلم والأيديولوچيا" (Hamilton 1987, 22). ويتمثل الموقف الأساسىّ فى أنه لكىْ ينجح العلم الاجتماعىّ أو

الطبيعىّ فإنه ينبغى أنْ يوجد أساس نهائىّ، ومستمرّ، وموضوعىّ لمعرفتنا. وهذا الأساس هو معيار الحقيقة. ويمكن أنْ يجرى تعزيزه وأن يعمل كمحكمة استئناف نهائية. وهو لا يتأثر بقِيَمنا ومعتقداتنا. وتتمثل حقيقة معتقداتنا – تلك التى تمكِّننا من تشخيص طابعها كمعرفة – فى أنها تتطابق بأقرب قدر ممكن مع هذا الأساس الموضوعىّ. كما يُنْظَر إلى العقلانية فى العادة على أنها تملك معايير عامة متفق عليها وإجماعية، تمكِّننا من تحديد تماثلات. وفى العلوم الاجتماعية يجب الإبقاء على هذه التأسيسية(*) Foundationalism العلمية، على وجه الخصوص، متميزةً عن القِيَم والمعتقدات الأكثر ذاتية وعاطفية التى تميّز الأيديولوجيات. وتبقى الأيديولوچيات مرتبطة بـ "نظريات"؛ ولهذا فإن منطقها دائرىّ ولا يمكن اختباره فى مواجهة العالم. أما العلم، من ناحية أخرى، فإن له اتجاها نوعيا حيث إن النظرية يمكن أنْ تدحضها الوقائع التأسيسية الخارجية.

وتتمثل المشكلة مع هذه النظرة إلى العلم فى أنها عتيقة وتمّ تفنيدها. ولا يمكننا أنْ نبحث هنا المجادلات المعقدة داخل فلسفة العلم. غير أن إنتاج فلاسفة علْم مثل توماس كون Thomas Kuhn، وپول فييرابيند Paul Feyerabend، وإمرى لاكاتوس Imre Lacatos وآلان مسجريف Alan Musgrave، و مارى هيسّه Mary Hesse، بين آخرين كثيرين، دفع كامل مناقشة طبيعة العلم إلى ما وراء النظرة المذكورة أعلاه(٢). فالعلم، فى نظر كون، لا يتقدم عن طريق التعاظم بالنمو التدريجىّ ولا بالإثبات التجريبىّ؛ بل يلاحظ بالأحرى أن "أُطُرا معرفية paradigms سائدة" تتولّى الأمر، بواسطة تبدُّلات كلية gestalt أو تحوُّلات شبه دينية. وتحسم الأُطُر المعرفية طبيعة الألغاز التى ينبغى حلُّها وما الذى يُنْظَر، أو لا يُنْظَر إليه، على أنه عِلْم جيد أو عادىّ. وبمجرد تأسيس إطار فكرىّ، يعمل المجتمع العلمىّ

(*) التأسيسية Foundationalism: التأسيسية هى نظريات المعرفة التى تُسوِّغ الاعتقاد فى أساسٍ مأمون لليقين – المترجم.

ضمنه لفترة من الزمن. ولا "يتلائم" إطار فكرىّ أفضل من آخر؛ وبدلا من ذلك، يخلق إطار فكرىّ مختلف معايير مختلفة للواقع وإحساسا مختلفا به. ولهذا فإن تاريخ العلم ليس نُمُوًّا مطردا بطيئا بل هو بالأحرى سلسلة من التغيرات الدورية للأُطُر المعرفية التى تبدّل كامل طبيعة العلم وإدراكه للواقع. ويصف فييرابيند، من ناحية أخرى، دعاوى تجرُّد واستقلال العلوم الطبيعية باعتبارها "حكاية جنيات" ينشرها المجتمع العلمىّ، فى كثير من الأحيان فى سبيل فوائد اجتماعية واقتصادية تنشأ لمثل هذه الدعاوى. وهو يؤكد أن كل معيار للمنهج العلمىّ، سواء أكان العقلانية، أو البرهنة، أو الدحض، جرى انتهاكه فى مجرى الاكتشافات الرئيسية فى العلم. ولهذا فإنه لا توجد أىّ شروط ضرورية أو كافية لإثبات صحة الاختيار العلمىّ للسلوك والنظرية؟ وتُلْقِى هذه المجادلات ضوءًا نقديًّا على التمييزات الثابتة والنهائية كما يُزْعَم التى ما يزال يجرى تحديدها بين العلم والأيديولوچيا، خاصةً فى العلوم الاجتماعية.

ويصير الموقف مشحونا أكثر فى العلاقة بين الأيديولوچيا والفلسفة السياسية. ويدور السؤال فى العادة حول طبيعة الفلسفة ذاتها. ولا مجال لبحث كل هذه الفلسفات وبالتالى فإن بعض الأمثلة الانتقائية ستكون كافية.

وسيكون محفوفا بالخطر أنْ نعمِّم فيما يتعلق بحركات فلسفية عريضة ومعقَّدة؛ غير أن الفلسفة التحليلية لأوائل القرن العشرين ربطتْ تقليديا بين طريق الفلسفة السياسية ووظيفة من المرتبة الثانية لحلّ مشكلات مفاهيمية متماثلة، ناشئة فى العادة من مجالات بارزة من الدرجة الأولى من المعرفة فى العلوم الطبيعية (بالحكم بمعنى أكثر تقليدية). وتعمل الفلسفة بواسطة تحليل مفاهيمىّ صارم ومحايد أخلاقيا. وهى تحلِّل طبيعة القضايا الصادقة بالضرورة بشأن العالم. ويتمثل الافتراض الرئيسىّ هنا فى أننا نجد مثل هذه المعرفة فى العلوم الطبيعية الخالصة وحدها. ذلك أن الأيديولوچيا، مثل الأخلاق، أو علم الجمال، أو الدين، نمط آخر

من التنظير غير العلمىّ، القِيَمِىّ التوجه، والعاطفىّ فى كثير من الأحيان. وهى تَحُضُّ على الأفعال وتُقْنِع ولا تحلِّل نقديا (Adams 1989, xxiii, 3; Corbett 1965; Plamenatz 1971).

وهذه النقطة الأخيرة مرتبطة بالمصادفة بنظرة منتشرة للفلسفة السياسية خلال القرن العشرين، أىْ النظر إليها على أنها نداء أعلى وأكثر نقدية. والتصور الأكثر تمييزا للأيديولوجيا (فى هذا المنظور) هو ذلك الخاص بالنتاج المشوَّه الذى يفتقر إلى مزايا الفلسفة السياسية. وفى هذا التفسير تكون الفلسفة السياسية مميَّزة بوجه عام بانفتاح تأمُّلىّ، ومسافة نقدية، وتركيز على متابعة المناقشة بغضّ النظر عن ذلك، وبإدراك للتجربة البشرية التى تتجاوز الصراعات السياسية. وسيجرى النظر إلى الأيديولوجيا على أنها النقيض. فهى تُغْلق التأمل، وتقذف بنفسها فى النضال المتحزِّب؛ وأفكارها مصمَّمة لتطويع القوى الفاعلة، وإغلاق الجدال، وفى نهاية المطاف للوصول إلى السلطة السياسية. وليس لها اهتمام بالحقيقة. وفى هذه الحالة يجب فصل الأيديولوجيا عن الواقع. وكان هذا النوع من التمييز هو الذى شكَّل خلفية فكرية للجانب الأكبر من الفلسفة السياسية الأنجلو-أمريكية منذ منتصف القرن العشرين إلى أواخره(٣). وقد بقى هذا التصوُّر العام للفلسفة السياسية نصا ضمنيا subtext فى مناقشات الليبرالية الفلسفية لأواخر القرن العشرين، أىْ إنتاج، على سبيل المثال، چون رولز John Rawls، وروبرت-نوزيك Robert Nozick، ورونالد دووركين Ronald Dworkin، وبرايان پارى Brian Barry.

وكان هذا التصور الأخير موضوع عدد من الضغوط المضادة. أولا، غيَّرتْ الفلسفة اللغوية، الناشئة بصورة خاصة عن الكتابات المتأخرة لـ ڤيتجنشتاين Wittgenstein، نظرتنا بشأن طبيعة اللغة، والحقيقة، والمعرفة، مذكِّرة إيانا بالبُعْد الاجتماعىّ. وتدلّ صياغة مفهوم على وجود متكلمٍ يعرف كيف يستعمل لغة فى سياق محدَّد. واللغات غير مكتشَفة، غير أنها تشكلتْ تاريخيا. والكلمات

متجسِّدة فى اللغات لا تكون مثبَّتةً بصورة نهائية بالأشياء فى العالم بل هى عرضة لتنوُّع هائل من الاستعمالات ضمن "ألعاب اللغة" أو "أشكال الحياة". وتَعلُّم مفهوم لا يعنى إدراك جوهره أو الفهم الكامل لصورة ذهنية، بل يعنى فَهْمَ استعمالاته المختلفة فى لغة متاحة للجمهور. ولهذا فإن المفاهيم لا تتطابق مع أشياء محددة فى العالم. والواقع أن طابع معظم المفاهيم التى نلقاها يتمثل فى قابليتها الجوهرية للدحض (Vincent 2004, 95ff; Newey 2001). ويصير المعنى مسألة قواعد تحكم الاستعمال ضمن ألعاب لغة محدَّدة. ويتمثل أثر لهذا فى استعادة الأيديولوچيات إلى التناول تحت عنوان ألعاب اللغة. وليست الأيديولوچيا صورة مشوَّهة للعالم، بل هى بالأحرى جزء من عالم اللغة والفعل. وقد عرقل هذا التصور تمييزا واضحا بين الأيديولوچيا والفلسفة.

ثانيا، أثارت الحركات الفكرية مثل ما بعد الحداثة postmodernism والتأويل hermeneutics شكوكا أيضا بشأن أىّ تمييز واضح للفلسفة عن الأيديولوچيا. كذلك فإن مفكرين مثل ميشيل فوكو Michel Foucault، وريتشارد رورتى Richard Rorty، وبول ريكور Pawl Ricoeur يطرحون جميعا، بطرقهم المختلفة، شكوكا بشأن التمييزات المريحة بشأن الأيديولوچيا تخللَّتْ فى كثير من الأحيان العلوم الاجتماعية والفلسفية التحليلة السائدة. واللغة لا يُنْظَر إليها على أنها مُوَصِّل شفاف للمعنى. ونظر ريكو، على سبيل المثال إلى "المجموعة التفسيرية لأيديولوچيا على أنها شيء يعيش فيه الناس ويفكرون، وليس كتصوُّر يطرحونه. وبكلمات أخرى فإن الأيديولوچيا عاملة operative وليست موضوعية themalic. فهى تعمل من وراء الظهور، ولا تظهر كموضوع أمام أعيننا" (Ricoeur 1981, 227). وعلاوة على هذا اقترح فوكو، فى سياق تطوير نقده ما بعد الحداثىّ الفريد، حتى التخلى عن مفهومىْ الأيديولوچيا والفلسفة السياسية معًا. وسيحل محلهما تفسير چينيولوچىّ دقيق، يفحص طريقة حدوث بعض خطابات وأنظمة الحقيقة (إپيستيمات epistemes). وفى نظر فوكو، ترتبط كل معرفة بالسلطة. وكما يقرِّر فإن:

ما يبحث عنه المرء إذن هو أنْ يعرف ما هو صحيح أو زائف، مبرَّر أو غير مبرَّر، واقعىّ أو وهمىّ.... إن المرء يسعى إلى أنْ يعرف ما هى الروابط، وما هى الصلات التى يمكن عقدها بين آليات الإكراه وعناصر المعرفة، وما هى ألعاب الرفض والدعم التى تتطور من الواحد إلى الآخر، وما هو ما يمكِّن عنصرا ما من المعرفة من أنْ يتبنَّى تأثيرات السلطة التى تُعْزَى فى نظام مماثل إلى عنصر حقيقىّ أو محتمل أو مشكوك فيه أو زائف، وما يمكِّن عملية إكراه ما من اكتساب الشكل والتبرير الخاصيْن بعنصر عقلانىّ، ومحسوب، وفعال تقنيا، وما إلى ذلك (Foucault in Schmidt ed 1996, 393).

وتتكيف المعرفة دائما مع معوقات وقيود؛ وتحتاج السلطة أيضا إلى شيء ما يقترب من المعرفة(٤). وعلى هذا النحو فإنه لا الفلسفة السياسية ولا الأيديولوچيا تمثل واقعا موضوعيا خارجيا. وبروح مماثلة، يشير ريتشارد رورتى إلى العقم المطلق لـ "التمييز بين 'الأيديولوچيا' وشكلٍ للفكر... يُفلت من أنْ يكون 'أيديولوچيا'" (Rorty 1989, 59). وفى هذا السياق، لا توجد أىّ معايير واضحة للتمييز بينهما. وإذا كانت الفلسفة السياسية ما تزال تدَّعى بصيرة خاصة إلى الواقع، باعتباره متميزا عن الأيديولوچيا، فإنها ببساطة مخطئة وتجرِّد نفسها إلى مدى أبعد من حقائق السياسة.

ويمكن أنْ نجد المعالجة الأكثر تعقيدا لهذه القضية فى إنتاج مايكل فريدين Michael Freeden. وفى نظر فريدن، لا تتمثل الأيديولوچيات فى العلاقة الفقيرة للفلسفة السياسية. وعلى العكس فإنها تقدم كذلك بصائر صحيحة. كذلك فإن الأيديولوچيات أكثر رهافة وانتشارا مما هو مفهوم بصفة عامة. ويسمى فريدين مقاربته للأيديولوچيا "مورفولوچيا مفاهيمية". وتقوم هذه الأخيرة على أساس دلالىّ، حيث تركز على سؤال، "ما هى تضمينات وبصائر مجموعة محدَّدة من النظرات

السياسية، فيما يتعلق بالصلات المفاهيمية التى تشكلها؟"(٥). وفى نظر فريدين، يكون المعنى معتمدا دائما على أُطُر التفسير. ذلك أن الأيديولوچيا "سلوك فكرىّ" يتجسد فى لغة عادية منطوقة أو مكتوبة(٦). وبالفعل فإن الأيديولوچيات خرائط مفاهيمية للإبحار فى العالم السياسىّ؛ وهى تشتمل على عناصر مفاهيمية أساسية، ومجاورة، وهامشية(٧). والمفاهيم الأساسية هى الجوانب غير القابلة للتفاوض لكل الأيديولوچيات: على سبيل المثال، الحرية بالنسبة للِّيبرالية والمساواة بالنسبة للاشتراكية. وتُحال مفاهيم أخرى إلى هامش خطة أيديولوچية وستختفى أحيانا من الاستعمال أو تهاجر إلى أيديولوچيات أخرى. وتكسو المفاهيم المجاورة باللحم المفاهيم الأساسية وتقيِّد قدرتها على التفسير المفرط. وكل المفاهيم يجرى دحضها بصورة أساسية، مع أن الغالبية تجسِّد بالفعل القيود المنطقية على المدى الذى يمكن فيه التوسع فى المعانى. غير أن كل أيديولوچيا (إذا استعملنا تعبير فريدين) ستحاول "إبطال دحض" المكوِّنات الأساسية والمجاورة. وعلى هذا النحو، سوف يجرى تثبيت معانى المفاهيم الأساسية داخل كل أيديولوچيا.

ويجرى ترتيب المفاهيم بطريقة تجعلها تشكل أيدلوچيا فريدة؛ وهذه الأيديولوچيا نموذج مفهومىّ مشروط تاريخيا، نموذج تحكمه قرابة ونفاذية المفاهيم. ويمكن أنْ يُعاد ترتيب هذه النماذج ضمن برامج أيديولوچية بديلة – شبيهة تقريبا بأثاث يتألف من وحدات منفصلة. ولمفاهيم مثل الحرية أو المساواة معانٍ متعدِّدة؛ وستكون جوانب مختلفة من هذه المعانى ثابتة، مستخدَمة ومرتَّبة بالتالى داخل أُطُر أيديولوچية مختلفة. ولهذا لا يجب أنْ يدهشنا أنْ نجد ما يبدو على السطح أشبه بنفس المفهوم يعمل إما كتعبير أساسىّ أو مجاور داخل أبنية أيديولوچية غير متماثلة. الحرية، على سبيل المثال، ليست مملوكة للِّيبرالية؛ إذْ يمكن أنْ تعاود الظهور بصورة مشروعة ضمن أيديولوچيات أخرى. ويؤدى هذا، بدوره، إلى منافسة طويلة الأمد على المفاهيم بين الأيديولوچيات. وتعزِّز هذه النقطة الأخيرة جانبا آخر للأيديولوچيات فى نظر فريدين، أىْ أنها ستكون فى كثير

من الأحيان (بسبب المعانى المتعددة للمفاهيم) عرضة للغموض والإبهام. وهذا لا يعنى الخداع. وعلى العكس، تكون الأيديولوچيات فى كثير من الأحيان بارعة فى دمج وتكييف الإبهام أو الغموض. والواقع أن الغموض، فى المناقشة الأيديولوچية، يمكن أنْ يكون وظيفيا، حيث يسمح بنطاق للتفسير، الذى يكون فى كثير من الأحيان شرطا حاسما للنشاط السياسىّ.

والأيديولوچيا، فى نظر فريدين، "تشمل، ولكنها لا تتطابق مع، انعكاسات وحُدُوس الفلاسفةَ السياسيِّين" (Freeden 1996,2). ويُنْظَر إلى النظرية السياسية على أنها مقولة واسعة تحتوى على الفلسفة السياسية والأيديولوچيا كمقولتيْن فرعيّتيْن. وعلى هذا النحو يفصل فريدين بين تاريخ النظرية السياسية، والفلسفة السياسية، والأيديولوچيا. وتتمثل الطريقة الأكثر سهولة للنظر إلى علاقة هذه التعابير فى المفصلة، بإيجاز، لنظرة فريدين إلى فوائد الدراسة المورفولوچية للأيديولوچيا. وهى تجمع بين مقاربة تعاقبية diachronic (تتتبَّع بالفعل التطور التاريخىّ للُّغة وتسجل تغيراتها المختلفة) ومقاربة تزامنية synchronic تبحث اللغة كما هى بالفعل عند نقطة من الزمن دون أىّ إحالة إلى الجدال التاريخىّ). وتوازن المورفولوچيا بين كلا البُعْدَيْن (Freeden 1996, 5). ويقدم هذا وسيلة لفهم كلٍّ من الفلسفة السياسية وتاريخ النظرية السياسية. وتميل الفلسفة السياسية فى كثير من الأحيان إلى أنْ تكون مركَّزة أكثر مما ينبغى على البُعْد التزامنىّ، على حين أن تاريخ النظرية السياسية كان تعاقبيًّا على الأغلب. وتُوازن الأيديولوچيا، بين أشياء أخرى، بين كلا البُعْدَيْن. كما تحتوى الأيديولوچيات على مزيج من العاطفة والعقل وأحيانا على منطق معيب وغموض. وهى مركَّزة على الحاجة إلى جذب انتباه مجموعات أضخم، وليس لإقناع مجموعة صغيرة من الزملاء الفكريِّين. وهى تقف وسط جدالات سياسية حادة، وفى كثير من الأحيان مشروطة، على السواء ضمن وبين مجموعات. وفضلا عن هذا فإنها ليست، على وجه الدقة، صحيحة أو زائفة.

ومن الجليّ أن هذا الاستنتاج يقود إلى درجة من النسبية، يعتبرها فريدين محتومة(٨).

على أن هناك مشكلة تتمثل بالنسبة لـ فريدين في أن الفلسفة السياسية الليبرالية الأنجلو-أمريكية (رولز، دويركين، وغيرهما)، منذ منتصف القرن العشرين، حاولتْ في كثير من الأحيان أنْ تحفر هوَّة بينها هي ذاتها وبين الأيديولوچيا السياسية (Freeden 1998). ويعتبر فريدين الوظائف الرئيسية للفلسفة السياسية على أنها تبريرية، حيث توضّح تماسك النظريات السياسية وحقيقتها، ومنطقيتها، وتقوم بتَقْييم الوصفات الأخلاقية. ومن ناحية أخرى، لا يجب القيام بهذا الدور باستبعاد الدراسة الأيديولوچية. ذلك أن الأيديولوچيا ليست فلسفة سياسية ناقصة. وعلاوة على هذا فإن تشديدا مفرطا على السبب والمنطق التزامنيَّيْن المجرَّديْن يمكن أنْ يُفْضِي إلى لغة أكاديمية مهنية شبه خاصة في الواقع، تنطوي على علاقة ضئيلة أو لا تنطوي على أيّ علاقة بالسياسة. وبصورة عامة، يعلن فريدين دعوة إلى عالمية نظرية، وتخصيب متبادل، والتسامح بين هذه العوالم. ومن المهم في كل هذا الخليط المشوَّش من الجدال، إدراك أن دراسة الأيديولوچيات، في هذا السياق، لا تتطابق مع إنتاجها. ولا ينبغي أنْ نخلط بين هاتين الممارستيْن.

وهناك قضية واحدة في موقف فريدين تبقى إشكالية، غير أنها تقوم تقريبا بتحديث معرفتنا ببعض المجادلات الأساسية الراهنة. فهل توجد أيّ طريقة للتحقق مما يكون أو لا يكون أيديولوچيًّا؟ وعلاوة على هذا، هل يوجد أيّ معنى يمكننا به إفراد مفهوم واقع سياسيّ بصورة مستقلة عن الأيديولوچيا؟ وكانت للنظريات المبكرة طريقتها الخاصة في حلّ هذه القضية، عاقدةً تمييزا، على سبيل المثال، بين العلم السياسيّ والأيديولوچيا أو الفلسفة السياسية والأيديولوچيا. ويُنْظَر إلى الأيديولوچيا، بهذين المعنيَيْن الأخيريْن، على أنها تطمس أو تشوِّه ما هو واقعيّ.

وحجة فريدين، مثل تلك التى فى المواقف بعد-الحداثية والتأويلية، لا تملك هذه البراعة. وهو يشدد، فى الواقع، على أن مفهوم ما هو سياسىّ لا يمكن تشكيله بصورة مستقلة عما هو أيديولوجىّ. ويتمثل سؤال متصل بهذا فى: هل يمكن أنْ تضلِّلنا بعض الأيديولوچيات أكثر من أيديولوچيات أخرى؟ ويعنى هذا السؤال أنه يوجد مفهوم ما عن الواقع السياسىّ (بصورة مستقلة عن الأيديولوچيا) يسمح لنا بإصدار هذا الحكم. وبالإضافة إلى هذا: كيف يمكننا أنْ ننتقد أيديولوچيات تبدو، فى كل الأحوال، بغيضه أو مروِّعة فقط؟ وسوف يشير بعض النقاد إلى أننا نحتاج إلى معيار، - خارجىّ على الأيديولوچيا - لإبداء أىّ حُكْم آمن. وبالتالى: هل توجد طريقة ما للتمييز بين معنى لواقع سياسىّ كمقابل للأيديولوچيا السياسية؟ ولبعض الكتّاب المعاصرين إجاباتهم الخاصة (وإنْ كانت مختلفة تماما) على هذا السؤال.

ولن يحسم هذا الفصل هذا السؤال الأخير؛ غير أن هناك مثالا على نقد كهذا يتمثل فى مناقشات يرجن هابرماس Jügen Habermas بشأن ضرورة نقدٍ للأيديولوچيا. ومن الناحية الأساسية تفشل الأيديولوچيا، فى إنصاف البنية التواصلية للعلاقات الاجتماعية. والأيديولوچيا، فى نظر هابرماس فى صراع بصورة ضمنية مع "قوة الانعكاس" الشاملة: أىْ أن المحاكمة العقلية التواصلية الحقيقية عندهابرماس متميزة عن الأيديولوچيا (Habermas 1996, 170). وبدون محاولة فكّ تفاصيل نظريات هابرماس، هناك سلسلة من المجادلات التى تشير إلى أنه يوجد شكل من الواقع الإجماعىّ الأساسىّ ماثل فى الطريقة التى نتواصل بها مع بعضنا البعض، ومغروس فى الخطاب البشرىّ العادىّ ودعاوى المعرفة. ويتعلق هذا الواقع بصورة جوهرية بما نفترضه مسبقا عندما نتحدث مع بعضنا البعض ونحاول أنْ نفهم بعضنا البعض بعقلانية حقيقية. ويؤكد هابرماس أنه توجد قواعد مؤيِّدة إجماعية معيارية مشتركة تعمل فى أىّ خطاب وتجسّد هذه القواعد بدورها تضمينات أخلاقية وسياسية. وتتمثل خلاصة هذا المنظور، فى نظر هابرماس، فى أن أىّ فعل كلام speech act يطرح "دعاوى صواب عامة... يمكن إثباتها".

ودعاوى الصواب مفاهيم مثل قابلية الفهم، أو الوضوح، والصدق، والإخلاص، والصواب. وبقدر ما يريد أىّ شخص أنْ "يشارك فى عملية للتوصّل إلى فَهْم، فإنه لا يمكن أنْ يتفادى [الوسيلة agent] أنْ يطرح... دعاوى صواب" (Habermas 1979:2). وعلى هذا النحو يكون المحتوى المعيارىّ مفترضا مسبَّقًا فى كل تواصل حقيقىّ. ووثيق الصلة بهذا أنه إنما فقط بالانهماك فى مثل هذه الممارسات التواصلية المشتركة بين عقول واعية intersubjective نستطيع التوصل إلى أىّ استنتاجات بشأن ما يشكِّل حياة تستحق العناء ومستقلة أخلاقيا. ويمثل الحوار المتحرر من التشويه والتواصل المعقول جوهر مشروع هابرماس(٩).

وإذا انتقلنا فى الحال إلى الأيديولوچيا، من الجلىّ أنه فى نظر هابرماس ليس كل أفعال كلام يُقصد بها التواصل الحقيقىّ؛ وكثير منها تكون بصورة خالصة استراتيچية strategic أو ذرائعية instrumental، أو تطويعية manipulative، تهدف إلى تعزيز مصلحة أو جماعة. وهكذا فإن الاستعمال التواصلىّ communicative حقا للُّغة يختلف كليًّا عن الاستعمال التطويعىّ للُّغة. والواقع أن الانعكاس العقلانىّ المحرِّر (القدرة على الانعكاس) سيكشف فى العادة عن القدرة والتطويع الضمنيَّيْن فى استعمال لغوىّ بعينه – هذا هو جوهر ما ينظر إليه هابرماس على أنه نقد الأيديولوچيا(١٠). وإذا شئنا أنْ نفهم الأيديولوچيا فإن علينا أنْ نرى فيها مجال القدرة، والتطويع، والتواصل المشوَّه. فالأيديولوچيا هى البنية التواصلية للواقع. وبالتالى فإن العقل التواصلىّ مساوٍ لـ "واقع" وهو متميز عن الأيديولوچيا، مفهومةً على أنها شيء يُعَدّ تطويعيًّا وذرائعيًّا.

وبصورة غير متوقعة، هناك أيضا تمييز دقيق بين الواقعىّ Real والأيديولوچىّ الوارد فى كتابات سلاڤوى چيچيك Slavoj Zizek، مع أنه "واقعى"غير مختلف جدا عن "واقعىّ" هابرماس(١١). ولا تجرى مقارنة تفسير چيچيك على نفس المستوى مثل هابرماس، بقدر ما يجرى إلى حد كبير تحقيق أفكار چيچيك بتوسط

قراءته للإنتاج التحليليّ-النفسيّ لـ لاكان Lacan.وعلى هذا النحو يُنْظَر إلى ما هو سياسيّ politicalمن خلال ما هو تحليليّ نفسيّ. ويمثل ما هو حقيقيّ فى هذه الحالة شيئا ما يعنى بُعْدًا داخليا للرغبة غير المنظمة واللاواعية. إنه خارج عالم اللغة و"الواقع" reality – واقع يُعَدّ سمة مميزة للخيال اللغوىّ للأيديولوجيا. وهذ "الواقعىّ" the Realباعتباره مختلفا عن الواقع reality) محسوس به كشكل للافتقار والقلق الداخليَّيْن لدى الفرد. ومع هذا فإنه يمكن أيضا، فى نظر چيچيك، أنْ يبقى كتضادّ سلبىّ للطابع التخيُّلىّ والرمزىّ للأيديولوچيا. وبالتالى فإن الأيديولوچيا تمثل دائما خيالا، مجموعة معقدة من المعانى التى نغرسها فى العالم – وهو عالم يتجاوز دائما فى النهاية نطاق أخيلتنا(١٢). على أن واقع الأيديولوچيا يشكّل العالم. كذلك فإن أخيلتنا المكوِّنة للأيديولوچيا تؤلف رغباتنا العادية. ومع هذا فإن الرغبات ليست مطلقا رغباتنا نحن ببساطة؛ والرغبة تتكوَّن (أو تُستَجْوَبُ) إلى حد بعيد بواسطة أخيلة أيديولوچيا مشتركة بين عقول واعية intersubjective. وتمثل الأخيلة الأيديولوچية نوعا من التحديق المستحيل والمعيب فى النهاية، الذى يشكِّل عالمنا السياسىّ، بطريقة خطِرة ومزعجة جدا فى بعض الأحيان.

وبالتالى يعنى ما هو واقعىّ، فى نظر چيچيك، تعارُضًا يشهد على هشاشة أخيلتنا الأيديولوچية. وهو يمزِّق ثبات معنى الأيديولوچيات. وهو يجسِّد بادرة سلبية على الانسحاب من الأيديولوچيات التى تشكل الوقائع الخارجية لعالمنا السياسىّ. ونظرا لهذه البادرة على الانسحاب، يمثل الواقعىّ، فى نظر چيچيك حيِّزًا space متميزا عن الأيديولوچيا (Zizek 1995)(١٣). لا لأن هذا "الحيِّز" يمثل أىّ شيء، ما دام الواقعىّ غير قابل للمعرفة. وعلاوة على هذا فإننا لا نملك أىّ شيء يحل محل أخيلة الأيديولوچيا؛ إننا نرى الواقع عبْر لغة الأيديولوچيا. غير أن الواقعىّ يمثل صراعا محتوما ولا نهائيا مع وقائع الأيديولوچيا(١٤).

كما أن الموقف الحالىّ للأيديولوچيا يبقى مشكوكا فيه ومفتوحا لتفسيرات عريضة. ومعظم، وإنْ لم يكن كل، المعانى التى بحثناها ما تزال مطروحة للنقاش. ولم تَعُدْ الأيديولوچيا مستعملة للدلالة على "علم أفكار" تجريبىّ؛ لا لأن التوق إلى مثل علْم كهذا ليس ماثلا، تحت أسماء مختلفة، فى مجالات مختلفة للسيكولوچيا. وبالإضافة إلى هذا فإن هذه الكلمة لن تُسْتَعْمَل بالمعنى المَلَكِىّ الفرنسىّ، لتدلّ على نزعة جمهورية إلحادية. غير أن الأيديولوچيا ما تزال تُسْتَعْمَل بطريقة ازدرائية أو سلبية. لتدلّ على منظور محدود، أو انحياز قِيَمِىّ ذاتىّ، أو تشويه لغوىّ، أو خيال رمزىّ، أو فى الغالب الأعمّ، نظرة خادعة إلى العالم. وعلاوة على هذا، يمكن أنْ تدلّ الأيديولوچيا ببساطة على منظورٍ سياسىّ لفرد، أو خريطة مفاهيمية تساعد مجموعات على الإبحار فى عالم السياسة، أو مجموعة نوعية من النظرات الهيمنية تحاول أنْ تضفى شرعية على السلطة (كما فى الأبنية المعتقدية لطبقة اجتماعية على وجه الخصوص)، أو فى الواقع كل وجهات النظر السياسية. كما يمكن أنْ تعنى الأيديولوچيا الأفكار العامة لحزب سياسىّ، أو نظرة شاملة إلى العالم، أو فى الواقع الوعى البشرىّ بوجه عام، الذى يشمل كل المعتقدات، بما فى ذلك الفن والتعدد. وقد يعنى الأخير تسييس كل الأفكار أو ببساطة أن اهتمامات تفسيرية تتخلل كل دعاوانا المتصلة بالمعرفة. والتبدُّلات هنا مختلفة للغاية (Thompson 1984).

نقاط احترازية

حسب فهمى الشخصىّ، تمثل الأيديولوچيات مجموعة من المفاهيم، والقِيَم، والرموز، تُدْمِج تصورات عن الطبيعة البشرية وتُبَيِّن بالتالى ما هو ممكن أو مستحيل أنْ يحققه البشر؛ وتأملات نقدية بشأن طبيعة التفاعل البشرىّ؛ والقِيَم التى ينبغى إما أنْ يرفضها أو يتوق إليها البشر؛ والترتيبات التقنية الصحيحة للحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية التى تفى بحاجات واهتمامات البشر. وبالتالى

تدَّعى الأيديولوچيات بأنها على السواء تصف describe وتنصح prescribe البشر. ويمتزج هذان الميْلان فى الأيديولوچيا. كذلك فإن الأيديولوچيات مقصودة ليس فقط لإضفاء الشرعية على بعض الأنشطة أو الترتيبات، بل أيضا لدمْج الأفراد، جاعلة إياهم قادرين على التماسك حول ثيمات مفاهيمية أساسية بعينها، وتمكين مجموعات من الإبحار فى العالم السياسىّ. ولا شك فى أن لكل أيديولوچيا ثيمات شكلية أساسية بعينها؛ غير أن كل هذه الثيمات متغيِّرة وفى كثير من الأحيان تفسِّرها مدارس ضمن كل أيديولوچيا بطرق مختلفة للغاية. ولهذا أسمِّيها الثيمات الشكلية formal themes، مادامت لا تكتسب المحتوى والقوة إلا فى سياق مجادلات مختلف المدارس داخل الأيديولوچيات[١٥].

وهناك عدد من النقاط النقدية بشأن الأيديولوچيا تحتاج إلى أنْ يجرى فكُّها. وفى المحل الأول، يتمثل أحد الانتقادات التى يجرى توجيهها إلى الأيديولوچيات فى أنها أكثر توجُّها إلى العمل بكثير، وأقل نقدا للذات وصرامة بكثير، من الفلسفة. وفى بعض الأحيان تبدو أيديولوچيا ما أشبه بتجارة كلامية أو دعاية فجة. وليس هذا سوى نصف حقيقة. ذلك أن أفكارا فلسفية وعلمية كثيرة كانت فى كثير من الأحيان مندمجة داخل أيديولوچات. فالأيديولوچيا يمكن أن توجد فى التجارة الكلامية وكذلك، أحيانا، داخل مناقشات فلسفية أكثر تجريدا. والواقع أن بعض الكتابات الأيديولوچية تكون تنظيرا معقدا بشدة، ومع هذا فإن نفس الأفكار الأساسية يمكن التعبير عنها فى الشكل الأكثر فجاجة للدعاية. كذلك فإنه بينما تبقى أيديولوچيا ما على مستوى نظرىّ معقد، يمكن أنْ تدَّعى فلسفة عملية ما دورًا متوجِّها إلى العمل بقوة. وتتردد أصداء ثيمة الملوك الفلاسفة عند أفلاطون طوال التاريخ إلى وقتنا الحاضر. ولهذا فإن من الصعب عقد تمييزات صارمة هنا. ويمكن أنْ تكون الأفكار الأيديولوچية مبتذلة أو مهذبة بعمق.

وتتمثل نقطة أخرى متصلة بذلك فى أننا لا ينبغى، بسبب ما ورد أعلاه، أنْ نتوقع دائما أنْ نقارب الأيديولوچيات بوصفها تركيبات واضحة متماسكة. ذلك أنه يمكن أنْ توجد الثيمات الأيديولوچية على متصل من البلاغة الأكثر ابتذالا، وغموضا، واختلاطا إلى التنظير الأكثر ذكاءً. ومن المحتمل أنْ تكون هذه واحدة من القضايا الأكثر أهمية الناشئة، على سبيل المثال، عن إنتاج مايكلفريدين حول الأيديولوچيا: أىْ، أن الأيديولوچيا تقوم بوظيفتها بطريقة عريضة للغاية ضمن السياسة؛ غير أن قدرا كبيرا من عملها الأساسىّ يقوم بوظيفته على مستوى الساسة، وصناع القرارت، والناشطين السياسيِّين، وفى الواقع الحديث اليومىّ. وإنما عند الطرف الأكثر فلسفية للمتصل الأيديولوچىّ يمكن أنْ نتوقع أنْ نجد تشديدا قويا على التماسك النظرىّ. غير أننا لا ينبغى أنْ نتوقع دائما مثل هذا التماسك فى الأيديولوچيا؛ ولهذا لا يجب أنْ نستبعد الدور الوظيفىّ للغموض والإبهام فى النجاح السياسىّ. إننا نبحث عن التماسك غير أننا لا يجب أنْ نتوقع دائما أنْ نجده. وعلاوة على هذا فإن التماسك والنقاش المعقد لا يكونان دائما بالضرورة المرشديْن الأفضل للإنجاز الأيديولوچىّ.

وتتمثل قضية بالنسبة لدارس الأيديولوچيا فى أن قدرا كبيرا من الإنتاج الأيديولوچىّ "الباقى" من القرنين التاسع عشر والعشرين كان مكتوبا فى كراسات وأبحاث؛ أىْ أننا نميل إلى أن نعوِّد أنفسنا على چينيولوچيا الأيديولوچيات عند الطرف الأكثر نظرية من المتَّصِل الأيديولوچىّ. ولم يكن يقوم بهذه الكتابات بالضرورة أكاديميون، بل كان يقوم بها بالتأكيد مثقفون من نوع أو آخر. وهذا النوع من الإنتاج الفكرىّ هو الذى يجرى الهبوط به بالتالى، فى ظروف تاريخية خاصة، إلى سياسة، وبرامج أحزاب، ونضال سياسىّ، وصياغة شعارات، والحديث العادىّ فى الواقع. وتتمثل المشكلة بالنسبة لدارس الأيديولوچيا فى التوصل إلى توازن هنا. فمن ناحية، فى مناقشة الأيديولوچيات، على المرء أنْ يُمَفْصِل الأفكار

على مستوى بعينه من التماسك المعتدل، بحيث يمكن مع هذا فهمها من جانب الناشطين الأيديولوچيِّين باعتبارها تمثل معتقداتهم الأساسية – مع أنه يظل من الممكن التفكير فيها، فى بعض المعالجات، على أنها تفتقر إلى التعقيد الأيديولوچىّ. ومن الناحية الأخرى، إذا اعتقد المرء أن الأيديولوچيات هى فى المحل الأول منتجات العالم الفعلىّ والأبنية الرمزية التى تعبِّئ الجماعيات وتترسخ فى السياسة والخطاب السياسىّ العادىّ، فإنه يواجه ارتباكا نقديا مختلفا. وبعبارة أخرى فإنه فى محاولة الاحتفاظ ببنية أيديولوچية واضحة باعتدال والتركيز على نصوص متماسكة بعينها، يخاطر المرء بألَّا يفهم الطابع التجريبىّ "للعالم الحقيقىّ" للحديث الأيديولوچىّ. وهناك، مع هذا، خطر محتمل مختلف فى التشديد على هذا البُعْد التجريبىّ للأيديولوچيا أىْ "العالم الواقعىّ"، وهو يتمثل فى الدخول فى تحليل الخطاب اليومىّ للعالم المصغر المفصَّل، حيث يمكن أنْ يفوت المرء إدراك ما يجعل الأيديولوچيا تقوم بوظيفتها فكريا(١٦). وهذا الكتاب الذى بين يديك يحاول صياغة درب وسط؛ غير أنه مع هذا يضل طريقه إلى كلٍّ من الخطاب الأكثر فلسفية، من ناحية، وخطاب العالم–الفعلىّ الأكثر عادية، من الناحية الأخرى. وبصفة عامة، فإنه يحاول، مع هذا، أنْ يحتفظ ببعض التوازن(١٧).

ويتمثل اهتمام آخر متصل بهذا الموضوع فى المستوى الذى تعمل عنده الأيديولوچيا. وهذه المسألة تلقى مزيدا من الضوء على مشكلة التماسك ضمن أيديولوچيا. وقد ميَّز مارتن سيليچر Martin Seliger بين المستوى الأساسىّ fundameutal والمستوى الفعال operative للأيديولوچيا. ومع تأكيد سيليچر أن "السياسة لا تنفصل عن الأيديولوچيا"، فإنه يعتقد أن العلامة المميزة للأيديولوچيا، بالمقارنة مع الفلسفة، هى توجُّه الأيديولوچيا إلى العمل. وقد جرى تفنيد هذه النقطة الأخيرة. غير أنه، فى نظر سيليچر، تجرى باستمرار مواجهة المبادئ، والمعتقدات، والوصفات الأساسية للأيديولوچيات بالحاجة الملحة إلى العمل أو الفعالية فى العالم، الأمر الذى يقتضى حتما إجراء تسويات(١٨). وتتمثل نتيجة هذا

فى توتر مستمر بين المجالَيْن الأساسىّ والفعال/التقنىّ للأيديولوچيا. وفى كثير من الأحيان يجرى تغيير أو تنقيح المبادئ الأساسية، ليس فقط عبْر الصراع مع مبادئ أساسية أخرى، بل أيضا بواسطة مطالب تقنية وفعالة. ومن الناحية الأخرى، يجرى أيضا فحص المسائل الفعالة والتقنية، والحكم فيها، وتعديلها قبل المحكمة الصارمة للنقاء الأخلاقىّ والأيديولوچىّ.

وكانت بعض الأيديولوچيات، مثل الليبرالية، أكثر اهتماما وخبرة ونجاحا فى تفعيل اهتماماتها. وبقيتْ أيديولوچيات أخرى، مثل اللّادولتية (الأناركية)، لأسباب مختلفة سجينة فى مجال المبادئ الأساسية. وبالمقارنة، فإن فرصة اللادّولتية فى مواجهة مسائل تقنية فعالة كانت أقل كثيرا من الليبرالية أو الاشتراكية. ويمكن أنْ يؤدى هذا إلى حُكْمٍ خاطئ بأن الليبرالية هى من الناحية الأساسية عقيدة أكثر حقيقية، وعملية، ولا- أيديولوچية، على حين أن اللادّولتية تعيش فى عالم من الأخيلة الأيديولوچية، التى لا يمكن وضعها موضع الممارسة. غير أنها ليست مسألة حقيقة هنا، بل هى مسألة المستوى الذى تميل أيديولوچيا ما إلى القيام بوظيفتها عنده، بالإضافة إلى الحكم التفسيرىّ بأن الليبرالية تجعل المرء قادرا على التغلب بصورة أفضل على المشكلات فى العالم. غير أنه حتى إذا كانت أيديولوچيا ما قد عملتْ بصورة أكثر فاعلية فإن هذا يظل لا يقلِّص التوتر القائم مع المستوى النظرىّ الأساسىّ ضمن تلك الأيديولوچيا. وكان تاريخ صنع القرارات الليبرالية يقاطعه باستمرار هذا السؤال: أهذه ليبرالية حقا؟

والتمييز الأساسىّ الفعال السابق مفيد أيضا فى مناقشة التغيير الأيديولوچىّ. فالتغيير يمكن أنْ يحدث فى كلٍّ من البعْدين الفعال والأساسىّ، ولكن فى كثير من الأحيان فى البُعْد الأساسىّ، جزئيا لأنه الأكثر عرضة للتوتر من مصادفات العالم. ومصادفات العالم يمكن على السواء أنْ تُقَوِّى وتقوِّض المبادئ الأساسية. والنقطة الوحيدة التى تضاف إلى هذا هى أن إدراك المصادفات ما يزال يرتبط بالنظرات

الأيديولوچية. وليست هناك أىّ مصادفات مباشرة مطلقة ينبغى أنْ تتطابق معها الأيديولوچيات. وكما أكدتْ انتماءات تاريخ المفاهيم (Begriffsgeschichte)، يجب أنْ نفهم التغيير السياسىّ مفاهيميًّا. فنحن نعيش فى عالم من الكلمات؛ والكلمات تقرر مَنْ نحن وما نحن. ونحن مرتبطون على هذا النحو بالكلمات وكل ما نفعله "تحدده بعمق الثروة المفاهيمية، والجدالية، والبلاغية للغتنا. ويمكن القول إن حدود لغتى الأخلاقية والسياسية، تُبَيِّن حدود عالمى الأخلاقىّ والسياسىّ"(Ball 1988, 4). وكل إدراكات ضرورة المصادفات يجرى بالتالى توسُّطها مفاهيميا.

وتتمثل نقطة أخرى ينبغى أنْ نشير إليها فى تمازُج وتشابُك المتَّصِلات الأيديولوچية على المستويين الأساسىّ والفعال. وفى كثير من الأحيان، سيجرى استخدام نفس النواة الأساسية أو الفكرة المجاورة، أو الحجة، أو المفكر، من جانب أيديولوچيات غريبة تماما بوضوح لأسباب ومحصلات مختلفة. وهذا التشابك والتمازج يزيد من مشكلة التشخيص الواضح والذى يؤدى فى كثير من الأحيان إلى مركَّبات مثل الاشتراكية الليبرالية، أو المحافظة الليبرالية، أو النسوية الماركسية، أو اللاَّدولتية الشيوعية. والأيديولوچيات أبنية معقدة للخطاب تحمل مقادير ضخمة من النظريات المتمازجة الموروثة. ولهذا فإن كل أيديولوچيا تكون اندماجا لتهجينات فكرية.

ومثل هذا التشابك بين الثيمات يجب أنْ يُفْضِى إلى التشكك إزاء الأيديولوچيات التى تدَّعِى أنها الوارثات لعقيدة صحيحة. وتظهر مثل هذه العقلية، مع هذا، فى كل المواقف الأيديولوچية(١٩). وتتمثل نتيجة لهذا فى الرغبة فى المحافظة على النقاء الموضوعىّ لأيديولوچيا. ويمكن أنْ نسمِّى مشكلة مرتبطة بـ "الحاجة إلى أسلاف". وتدَّعى معظم الأيديولوچيات قرابة قديمة، مشيرة فى بعض الحالات إلى أنها تتوافق مع حاجات بشرية لا-تاريخية ahistoricalدائمة، تنطوى عليها الطبيعة البشرية. ويمنح هذا أيديولوچياتها جدية أكثر. وعلى هذا النحو

يجرى تأكيد أن اقتصاد السوق الليبرالية يتلاءم بأفضل صورة مع الاهتمامات البشرية؛ أو أننا جميعا لادولتيون أو محافظون بالطبيعة أو أن الناس النيوليثيِّين أو القبليِّين كانوا إيكولوچيِّين حقيقيِّين؛ أو أن الهوية القومية جوهرية للوضع البشرىّ؛ أو أن "مسألة المرأة" كانت موجودة منذ فجر الزمن. وفى قراءتى الشخصية، تُعَدُّ الأيديولوچيات جميعا أشكالا حديثة نسبيا من الفكر، تنبع من عهد ما بعد الثورة الفرنسية مباشرة. وفضلا عن هذا، فإنه لا توجد أىّ عقائد خالصة. وكل الأيديولوچيات معقدة، وممتزجة، ومتشابكة، داخليا. ودعاوى النقاء، مثل دعاوى قدر أكبر من الحقيقة، تكون خادعة فى العادة.

ونحن نبحث الأيديولوچيا كزملاء يعانون، وليس كمراقبين محايدين، مع أننا نحتاج مع ذلك بالفعل إلى إقرار تمييز بين الأيديولوچيا ودراسة الأيديولوچيا. غير أن ما يُعَدُّ اقتناعا أساسيا لهذا الكتاب يتمثل فى أنه لا وجود لعالم معطًى تقاربه أو لا تقاربه أيديولوچيا. كما أنه لا سبيل إلى استبعاد افتراضاتنا المسبقة الخاصة. ومجسِّدين لفرضياتنا الخاصة، نلتقى بأيديولوچيات بوصفها تصورات عن الواقع. ونحن لا نستطيع أنْ نخطو بالكامل إلى خارج هذه التصورات ونقارنها أو نؤيدها بشيء خارجىّ محدِّد ما، رغم أننا نقارن العوالم نقديا. ولا تقف الأيديولوچيات جنبا إلى جنب مع شيء ما موضوعىّ أو واقعىّ؛ إنها بالأحرى تشكل ببراعة هذا الواقع. على أننا حتى وإنْ كنا مُعانين فإننا لسنا مُعانين كاملين. ذلك أننا يمكن فى دراسة الأيديولوچيا (وليس فى إعلان أيديولوچيا)، أن ننأى بأنفسنا بحكم نفس واقع التنظير بوعى ذاتىّ(٢٠). ودراسة الأيديولوچيات عملية تواجه عددا من مثل هذه العوالم، التى تكون بعضها محمومة ونهائية تماما، وبعضها الآخر انتشارية. ودراسة الأيديولوچيا ذاتها محاولة للدمج بصورة واعية ذاتيًّا وأيديولوچية لمشروعنا فى الفهم مع ذلك الخاص بآخر، والتى يمكن أنْ تكون تجربة مُثْرِية.

وفى هذا السياق صار من الأكثر إشكالية أنْ نتحدث عن صحة أو زيف الأيديولوچيات. وبالأحرى فإن بعض الأيديولوچيات تُثْرِينا، وبعضها تُضْعِفنا. ويبدو أن بعضها تجعلنا قادرين على أنْ نكون على المستوى المطلوب وعلى أنْ نؤدى وظيفتنا فى العالم؛ وأن بعضها أقلّ من ذلك.

النص

هناك أخطار عديدة عند الدخول إلى مجال الأيديولوچيا، ليس أقلها شأنا أنه يوجد كثيرون ممن يدَّعون حقوق ملكية هذا المجال ويصيرون غاضبين لأن آخرين يتجولون هناك. إنه أيضا مجال حافل بالفخاخ وبالحُفَر الخفية. ومع هذا فإننى لا أقدِّم أىّ اعتذارات عن التجول. فحقوق المرور تبقى غير محسومة. وهذا الكتاب مصمَّم فى المحل الأول لمحاضرات عن الأيديولوچيات. وفى مجال خلافىّ كهذا، لا يملك المرء إلا أنْ يفسِّر، وهناك مجموعة من المجادلات تدور عبْر هذا العمل الذى يوضح خصائص نظرات مميِّزة بعينها.

وكل فصل مكتوب بطريقة منظمة. وبهذا المعنى فإن من المأمول أنْ يُقْرَأ فى أقسام منفصلة عند الضرورة. فهناك مدخل استهلالىّ وفحص للمصطلح المحدد (أىْ: فاشية، ليبرالية، إلخ.)، تعقبه نظرة عامة على تفسيرات أصل وتاريخ الأيديولوچيا المعنية. ويبحث القسم التالى طبيعة هذه الأيديولوچيا. وتحت هذا العنوان تجرى مناقشة قضية رئيسية تُعَدُّ حاسمة لفهم الأقسام التالية. ويجرى تقسيم الأيديولوچيا موضوع المناقشة بصورة عامة إلى "مدارس فكرية" داخلية مختلفة يجرى بَسْطها وتوضيحها. كما أن الطابع الإپيتيمولوچىّ للأيديولوچيا المحددة، وتاريخ، وأصول، وتحليل طبيعة المدارس تتباين فى التعقيد بين الأيديولوچيات، وبالتالى فإن حجم هذا القسم سيتقلَّب من فصل إلى فصل. وعندئذ تعقُب مجموعة

من الأقسام التى توجز الثيمات الأكثر عمومية وشكلية والتى تميز هذه الأيديولوچيا. ثم تُكْسَى هذه الثيمات لحما عن طريق إسهامات مختلفة من "المدارس الفكرية" والمفكرين الأفراد. ويجرى بحث بعض القضايا الأكثر تعقيدا لمختلف التفسيرات والتشابكات الفكرية فى هذه الأقسام. وينتهى كل فصل ببعض الملاحظات النقدية الموجزة.

والمحاضرة الخاصة بكل أيديولوچيا يمكن أنْ تكون فى آن معًا تجربة مُجْزِية بعمق ومحبطة للغاية[٢١]. فمن ناحية، يحاول الدارس أنْ يُمَفْصِل تماسك مجموعة فكرية، تفترض أن لها نوعا من الهوية. ومن الناحية الأخرى، يتطلب بحث هذه المجموعة الفكرية فحص كلٍّ من المدارس الفكرية المختلفة "ضمن" كل أيديولوچيا وإسهامات مفكرين أفراد والطريقة التى ينعكس بها هذا فى الخطاب العادىّ. وتثير هذه المهمة مشكلات تفسير عديدة أمام الدارس. وعلاوة على هذا، هل يُقارب الباحث الأيديولوچيا بوساطة مفكرين أم مفكرين بوساطة الأيديولوچيا؟ وينطوى كلا الدربيْن على أخطار. ويتمثل خطر النهج الأول فى أنْ يضلّ البحث فى متاهة من التفسيرات والمسائل التناصِّية. ويتمثل خطر النهج الثانى فى تقييد ثراء المحتوى الفكرىّ. وأخيرا، ما هى النظرات الأيديولوچية للمفسِّر؟ وهل تصطدم بالدراسة الأيديولوچية؟ والحقيقة أن محاضرة عن الأيديولوچيات تتقدَّم فى كثير من الأحيان جنبا إلى جنب مع هذه التوترات الداخلية، التى يمكن فى آن معا أنْ تُفاقِم وكذلك أن تُنْعِش الجدال وتُثْرِيه.

هوامش الفصل الأول

(١) كما علّق أحد الكتاب: "وفقا لـ **تراسى**Tracy، كان **نيوتون** Newton هو المُمَنْهِجَ النظرى الكبير للبحث الإمبيريقى السابق، وهو الرجل الذى كان قادرا على إثبات أن كل الوقائع الآن وفى المستقبل، تتبع النماذج التى تحدّدها قوانين قليلة بسيطة" (Head 1985, 28).

(2) Kuhn, Structure of Scientific Revolution (1970); Feyerabend, Against Method (1975); Lakatos and Musgrave, Criticism and the Growth of Knowledge (1970); Hesse, Revolution and reconstructions (1980).

(٣) وعلى هذا النحو، علّق ديڤيد رافائيل David Raphael – فى كتاب مدرسىّ شعبىّ فى ١٩٧٦ – بأن الأيديولوچيا تتمثل ببساطة فى "معتقدات مفروضة لا تؤيدها حجة" (Raphael 1976, 17)؛ للاطلاع على أحكام مماثلة: Hacker 1961, 6; Gewirth 1963, 2; Germino 1967, 42ff; Quinton 1967, 1; Kateb 1968,8; Copleston in Parel ed. 1983, 23; Gaus 2000, 36-42. وربما وُصف هذا بأنه الطقس الدينى التقليدى للمقدمات المفاهيمية إلى النظرية السياسية طوال النصف الثانى من القرن العشرين. وفى أغلب هذه الأعمال التقديمية، رغم الدعاوى الطقسية الطابع للصرامة التحليلية، يجرى عادةً تأكيد هذا الحكم على الأيديولوچيا ولا يُناقَش مطلقا.

(٤) "الطريق من قابلية الملاحظة observability لنا لمجموع مركّب إلى المقبولية التاريخية، إلى ذات الفترة التى يكون فيها قابلا للملاحظة بالفعل، يمرّ عبر تحليل لارتباط المعرفة–السلطة الذى يؤيده، يفهمه من فعّل أنه مقبول، فى اتجاه ما هو قابل للقبول ليس، بالطبع، بوجه عام، بل فقط حيث يكون مقبولا" (Foucault in Schmidt ed. 1996, 394-5).

(٥) استلهم فريدينFreden كثيرا كتابات كليفوردجيرتسClifford Geertz الثقافية الحاذقة فى الأنثروبولوچيا. وقد طوّر جيرتس فَهْمًا بالغ العناية ومنهجيا للأيديولوچيا كشكل للرمزية الثقافية المعقدة يمثل الواقع وينظم الفضاءات الاجتماعية (Geertz 1993).

(٦) يجرى تعريفها على أنها "تلك الأنساق الخاصة بالتفكير السياسىّ، الفضفاضة أو الجامدة، المتعمدة أو غير المقصودة، التى يقوم الأفراد والمجموعات من خلالها بصياغة فَهْمٍ للعالم السياسىّ" (Freden 1996, 3 and 125).

(٧) توجد هنا أيضا بعض الأصداء لكتابات پيير بورديبهPierre Bourdieu، خاصة كتابه Outline of a Theory of Practice (1977). ولم يستعمل بورديبه فكرة الأيديولوچيا؛ وإذا

كن هناك شيء فهو أنه عبَّر عن نفاد صبره معها. غير أن فَهْمَه ونشره لمفهـوم "أبيتـيس" habitus له تماثلات مع المعنى الأكثر تعبيرا للأيديولوجيا كشكلٍ للّاوعى الاجتماعىّ. وقد دلّ "بيتيس" على مجموعة من الميول القوية التى تؤدِّى إلى ممارسات خاصـة. كمـا اقتـضى "بيتيس" نسقا مفتوحا بلا قيد يُيسِّر للأفراد التعامل مع مواقف غير متوقعة مسبقا متعاملا على هذا النحو مع العالم السياسىّ ومُبْحِرًا فيه.

(٨) ولكنْ، كما يضيف، فإن "تدهوُر مكانة 'الحقيقة' فى العلوم الاجتماعية جنبا إلى جنـب مـع إدراك أن التجريدات الأقدم وبناء نماذج النظرية السياسية لا يمكـن أن يُـشبع الاستكـشاف النقدى لظواهر–الفكر الملموسة. وكلما حاول الفلاسفة السياسيون الانخراط فـى مـشروعهم التكملى، .. صارت نتائج بحثهم بعيدة عن عالَم السياسة" (Freeden 1996, 131).

(٩) تشكِّل هذه النظرية الأساس لفَهْمِ هابرماسHabermas لكلٍّ من خطاب الأخلاق وفـى نهايـة المطاف الديمقراطية التداولية.

(١٠) فى حين أن جادامرGadamer، على سبيل المثال، متَّهَم بالنظر إلى اللغة على أنـه نـسق أصلىّ غير مقيَّد للتبادل؛ يقتـرح هابرمـاس أن اللغـة يمكـن أن تكـون، بالفعـل، نـسق سـلطة، وخـداع، وسـيطرة، وبالتـالى فهـى تحتـاج إلـى نقـد أيـديولوجىّ أعمـق (Vincent 2004, ch. 10).

(١١) يستخدم چيچيكŽižek كلمة "Real" [الواقعى] بحرف استهلالىّ كبير.

(١٢) كما يلاحظ چيچيك، "المستوى الأساسى للأيديولوجيا ... يتمثل فى أنها ... الفنتازيـا التـى تصوغ واقعنا الاجتماعى" (Žižek 1989, 33).

(١٣) كمجال فارغ، فى نظر چيچيك، متميز عن الرمزى، ما يزال الواقعى "Real" فضاء سـلبيا. فليست له أىّ مادة. وهذه فكرة من الصعب الحصول على مقبض محدَّد للإمساك بها.

(١٤) تفسير چيچيك ساحر، لكنه يطرح مشكلات أكثر مما يحلّ. وأنا أبقى حائرا باستخدامه لكلمة "Real" وكيف يمكن للمرء أن ينشرها فى اللغة (لغة التحليل النفسى فى هذه الحالة) بـصورة متميزة عن فانتازيا الأيديولوجيا. فهل تكون لغة التحليل النفسى عند لاكانLacan أو چيچيـك فانتازيا رمزية أخرى؟ وهل فكرة "فقدان" غير منظَّم جزء من فانتازيا؟ للاطلاع على نقـد لـ چيچيك، انظرْ McNay 2003.

(١٥) كما أكد فريدن، توجد مفاهيم من الجلىّ أنها جوهرية، وملحقة، وهامشية، تميِّز كل مشروع أيديولوجىّ أو بالفعل مدارس داخل أيديولوجيات. ومع هذا، أودّ أن أشدِّد هنا على أن المفاهيم الجوهرية يمكن أن تتحول أحيانا بصورة ملحوظة جدا بين مدارس داخل أيديولوجيا. وبالتالى

فإن من المحتمل أننى أكثر تشككا جزئيا من فريدن حول ما يدل عليه جـوهرٌ فيمـا يتعلـق بأيديولوچيا، مع أننى لا يمكن أن أنكر أن كل حجـة أيديولوچيـة تحـاول أن 'لا تُخـالف' decontest الجوهر.

(١٦) لا وجود لأىّ خطأ فى هذه المقاربة الأخيرة، غير أنه سيكون من الـصعب (فـى مـساحة قصيرة سهلة التناول) أن نقدِّمها بصورة مُرْضية فى نصٍّ عام عن الأيديولوچيات. وسيقتضى التحليل الجزئى للإنتاج السياسى أو المشاعر العامة لدى ناشطين أيديولوچيِّين نوعا مختلفا من مقاربة معمقة جدا وتفصيلية للغاية.

(١٧) توجد قيود لا يمكن تفاديها فى إنتاج كتاب دراسىّ.

(١٨) وبالتالى، كما يلاحظ سيليچرSeliger، "التسويات تؤدى إلى أن تتفرع الأيديولوچيا إلى أبعاد أساسية أنقى، ومن هنا فكلما كانت أكثر عقائدية فى البرهنة المنهجية كان البُعْـد الإجرائـى مضلّلا ومن هنا براجماتيا. وفى الحالة الأخيرة، تغدو الوصفات التى تقوم على أسس أخلاقية هزيلة ... عن طرق وصفات تقنية" (Selinger 1976, 120).

(١٩) ليست كل المواقف الأيديولوچية مثقلة إلى هذا الحد، غير أنـه نظـرا للـزمن سـتتطورّ المتلازمة. وبعض أولئك المحيِّرين للغاية هم أولئك الذين يزعمون أنهم يكتبون عـن مفهـوم الأيديولوچيا ذاتها بطريقة أكاديمية. ذلك أنهم يقدِّمون للقارئ شيئا يزعم أنه رأى غير متحيِّز عن الأيديولوچيا، غير أنه فى الحقيقة جزء مُتْقَن من منظور أيديولوچى آخر غيـر متحيِّـز. وهناك خطر لهذا الاتجاه فى كل كتابة عن الأيديولوچيا، مع أن بعض الكتَّاب يَبْـدُون أقـل إدراكا به أو أقل استعدادا للإقرار به من آخرين.

(٢٠) فى نظر ريكور Ricoeur، "القدرة على التبعيد تكون دائما جزءًا مـن نظريـة" (Ricoeur 1986, 233).

(٢١) تتمثل هنا مشكلة إضافية، لن أناقشها بصورة شاملة، فى: ماذا نُدْرِج كأيديولوچيات رئيسية؟ والنص الحالى لا يزعم أنه تفسير كامل لكل الأيديولوچيات، بل فقط للأيديولوچيات الرئيسية. وتتمثل أيديولوچيا مرشَّحة ممكنة أخرى (مع أنها تبقى دعوى مثيرة للجدل) فى أن العولمـة تشكِّل أيديولوچيا حديثة متميزة أخرى (انُظرْ، على سبيل المثال، Stager 2008).

الفصل الثانى

الليبرالية

الليبرالية liberalism هى أكثر الأيديولوچيات تعقيدا وصعوبة على الفهم. وقد تغلغلت بعمق فى الحياة الثقافية للغرب إلى حد أن من الصعب فصلّ التفسير المتحزب عن التفسير الأكثر موضوعية. ويقوم معظم الدراسة الأكاديمية (وفى الواقع مفهوم العقل الأكاديمى الليبرالى) على أساس افتراضات الفردية، والتسامح، والنقد. ويبحث جانب كبير من النظرية السياسية المعاصرة، خاصة فى كتابات شخصيات رئيسية مثل چون رولز، وروبرت نوزيك، ومايكل والزر، وفريدريش هايك. ثيمات الليبرالية.

ويدلّ أقدم استعمال سياسى لكلمة liberal [ليبرالى] على نمط من التعليم. وهى تعنى منذ العصور الوسطى أمرين: الأول، تعليم عريض أو واسع النطاق؛ والثانى، تعليم چنتلمان أو شخص حر (متمتع بكل الحقوق المدنية والسياسية) (liber). ولم نفقد المعنى الأول للّفظة، مع أنه يبدو أنها دخلت فى نطاق عدم التحبيذ الدورىّ فى الدوائر التعليمية والسياسية. ذلك أن مفهوم "التعليم الليبرالى" liberal education يجرى الآن ربطه فى كثير من الأحيان بمعارف الإنسانيات. ويقال إن التعليم الليبرالى يغرس نزعة أو عادة عقلية بعينها. ومع هذا يمكن أن يكون هذا التعبير مُحبّذا أو ازدرائيا. والمعنى المجامل يدلّ على اتساع الأفق، أو التسامح، أو السخاء (والمعنى الأخير يمكن فهمه بسهولة أكثر من كلمة liberality)، يُنظر إليه على أنه فضيلة. ومنذ أواخر القرن السادس عشر كان هناك

معنى آخر للَّفظة وكان احتقاريا، أعنى، حيث كان liberal [ليبرالى] يعنى الفجور licence. وهذه الكلمة قريبة من كلمةlibertine [ماجن]، التى كانت تعنى منذ القرن السادس عشر ليس فقط الفجور الجنسى والافتقار إلى احترام القوانين الأخلاقية، بل أيضا الإدمان على آراء مناقضة فى الدين. وفى عطيلOthello، عندما تشير ديدمونه Desdemona إلى إياجو Iago على أنه "المستشار الأكثر دنيوية وليبرالية"، نفترض أنها لم تكن تمتدحه. وما يزال هذا المعنى الاحتقارى الأكثر بذاءة لكلمة liberal مستعملا فى الوقت الحاضر.

ويميِّز معنى ثالث مفهومliberal [ليبرالى] ببعض أنواع القِيَم الأخلاقية. وبكلمات أخرى، توجد مجموعة من القِيَم (التسامح، التقدم، الفردية) تسبق كلمة liberal بقرون، غير أنه يُنظر إليها على أنها تميِّز "العقل الليبرالى" منذ القرن التاسع عشر. وهذا المعنى لكلمة Liberal هو الذى يُستعمل لوصف مفكرين مثل چون لوك أو مونتسكييه Montesquieu اللذين يسبقان وجود الأيديولوچيا، وكلمة liberalism [ليبرالية] فى الفكر الأوروبى. وبالإضافة إلى هذا فإن لفظة liberal، بسبب دلالاتها المتصلة باستعمال العقل، والتسامح، والانفتاح، وسماحة الروح، كانت تُعتبر مساوية فى كثير من الأحيان لسلوك فلسفى. ذلك أن العقول الأوسع والأكثر ليبرالية كانت فلسفية الطابع. وبهذا المعنى كانت الفلسفة مَلَكَة الفنون الليبرالية.

والمعنى الأخير للفظة liberal يقوم على استعمالها السياسى. وينبغى إدراك أنها كانت كلمة سياسية جديدة نسبيا فى المعجم الأوروبى. وكان الاستعمال الصريح الأول لهذه اللفظة للدلالة على ولاء أو فصيل سياسى فى إسپانيا بين ١٨١٠ و ١٨٢٠. فقد اُستُعملت كلمة liberales [ليبراليِّين] لوصف مجموعة عارضت الفصائل الملكية الأكثر تقليدية (وكان يُشار إليها أحيانا على أنها serviles– أىْ، النبلاء، والإكليروس، ومندوبى الطبقات العليا الحاكمة (Collins

1957, 3). وتحت تأثير الأحداث فى فرنسا، كان الـ liberales [الليبراليّين] يؤيـــدون تأسيس دستور علمانى وحرية الصحافة. وكانت اللفظة بذيئة، قامت بنحتها الفصائل الملكية لتدلّ على الإصلاحية الخَطِرة والفجــور. والواقـــع أن الأحـــداث فاجـــأت الـ liberals الإسپان مع عودة الحكم الملكى المطلق. وصار هذا المعنى الازدرائـــى للَفظة عُملة شائعة فى أوروپا بعد ١٨٢٠. وقد أشار كاسيلريه Castlereagh، رئيس وزراء بريطانيا من حزب المحافظين، منتقدا بقسوة، إلى بعض مـــا كـــان يـــسمى آنذاك Whig Party [اسم سابق للحزب الليبرالى البريطانى] باعتبـــارهم الـ English liberales [الليبراليّين الإنجليـــز] أو الـ English libéraux [الليبـــراليّين الإنجليـــز]، وكانوا ينطوون على راديكالية ونزعة جمهوريـــة – مـــشاعر الثـــوريّين. ومـــن المفترض أن هذا كان بسبب الاستعمالات التحبيذية الأقدم للفظة liberal، ولم يَـــدُمْ هذا الازدراء طويلا. وبحلول أواخر خمسينيات القرن التاسع عشر كـــان يجـــرى استعماله بصفة عامة فى إنجلترا ليدلّ على عضوٍ فى حزب جلادستونGladstone.

وجدير بالإشارة هنا أنه ليس كل المجتمعات الأوروپية اقتفت أثر بريطانيـــا على هذا الطريق السياسى الخاص ولم تدلّ كلمـــة liberal بـــصورة عامـــة علـــى عضوية حزب بعينه. وآمنت شخصيات بارزة مثـــل فرانـــسوا جيـــزو François Guizot، و أدولف تيير Adolphe Thiers، و بنچامان كونستانBenjamin Constant، و جويزيپه ماتسينى Giuseppe Mazzini بموقف سياسى عـــريض شـــامل، كـــان نموذجا لمعتقدات متفائلة عامة بـــشأن الطبيعـــة البـــشرية، والحكـــم الدســـتورى، والمؤسسات الحرة، والديمقراطية المحدودة، والتقدم الاجتماعى، والتى من شـــأنها أن تُسهم فى تحسين النوع البشرى، ولكنْ التى لم يكن ينبغى ربطها بحزب. ومـــا يزال هذا الموقف السياسى، تعزيز قِيَم بعينها خارج الولاء الحزبى، مهمًّا للغايـــة. وأكد كثيرون، عن كل حق، أنه لا يمكنهم أن يصيروا أعضاء فى حزب ليبرالـــى لأنهم كانوا ليبراليّين. وقد انتشر تاريخ الحزب الليبرالى البريطـــانى مـــع حـــالات لأولئك الذين تركوا الحزب، وانضموا إلى أحزاب أخرى، لأنهم أحسُّوا أن الليبرالية

لم يكن يجرى تمثيلها بصورة فعالة وبأنها ربما كانت موجودة بصورة أفضل فى الفصائل المحافظة، أو الاشتراكية. ويمكن أن هذا يكون مربكا، غير أن من المهم أن نضع نصب أعيننا أن غير الليبرالى non-liberal ليس بالضرورة لا-ليبراليًّا illiberal [أىْ، معاديا للِّيبرالية، شموليا؛ إلخ.] وأن الحزب الليبرالى ليس بالضرورة ليبراليا.

ويمكن لمناقشة للِّيبرالية السياسية، بكلمات أحد المعلِّقين، "أن تقدِّم خريطة أيديولوچية لكثير من التطورات الرئيسية التى حدثت فى بريطانيا وأماكن أخرى منذ القرن السابع عشر" (Eccleshall 1986, 4). ويوجد تشابُك لا يمكن تفاديه مع أيديولوچيات أخرى – ولا وجود لمبدأ نقىّ للِّيبرالية. ولا توجد أىّ نصوص أساسية مركزية أو مفكرين للِّيبرالية. كما أنه ليس هناك أىّ ثيمات ليبرالية لا التباس فيها. غير أنه توجد أفكار رئيسية شكلية يجرى تفسيرها بطرق مختلفة للغاية فى نصوص مختلفة وعند مفكرين مختلفين. والقرنان الأخيران مليئان بأكوام من أمثلة التجريب الليبرالى. ومثل هذا التنوع ليس بالضرورة غير متماسك. فهو يدلّ على أنه توجد عملية مستمرة من التأمل والتعديل ضمن الليبرالية. وهذا التأمل المستمرّ هو الذى يجعلها إحدى أكثر الأيديولوچيات انتشارا وحفزا فى العالم المعاصر.

جذور الفكر الليبرالى

هناك عدد من المجادلات المتعلقة بجذور الليبرالية. ويُدْمِج بعض الدارسين الليبرالية فى سياق تاريخ الدول الأمم. وقد تطورت الليبراليات الألمانية، والإيطالية، والإسپانية، والفرنسية، والبريطانية، فى بيئات سياسية واجتماعية-ثقافية فريدة. وأدى الاندفاع نحو التوحيد القومى فى إيطاليا وألمانيا فى القرن التاسع عشر، وتأثيرات ثورة ١٧٨٩ فى فرنسا والعزلة النسبية فى بريطانيا إلى تعديل

طابع الليبرالية فى هذه البلدان. وليس هناك بالتالى أىّ تماسُك شامل فى الليبرالية، بل توجد فقط تراثات قومية مختلفة. ورغم وجود بعض الحقيقة فى هذا فإنه لا يمكن التشديد المفرط عليه.

وتركِّز مقاربة أخرى على طابع التراثات الأيديولوچية الليبرالية الخاصة. والطريق الأكثر اعتيادا هنا هو الجدال لصالح تمييزٍ بين الليبراليات القارية [الأوروبية] والبريطانية (Hayek 1978, 119؛ أيضا Gray 1986a, x). وفى العادة يُنظر إلى الليبرالية البريطانية على أنها أعظم قِدَما وأكثر تجريبية فى طابعها. وترتبط الليبرالية القارية أكثر بالتنوير الفرنسى والاستعمال المفرط النشاط "للعقل التجريدى" فى الشئون البشرية. ويكمن التنافس هنا فى هذين التراثين الأيديولوچيين المختلفين. ويوجد موقع كلٍّ منهما داخل تواريخ ثقافية مختلفة. ويمكن تضييق هذا التمييز إلى الليبرالية البريطانية باعتبارها الليبرالية "الحقيقية" والليبراليات الأخرى باعتبارها مذاهب تنقيحية أو مضلِّلة. وهذه النظرات الخاصة ليست مفيدة جدا فى تفسير جذور الحركة الليبرالية، فهى أكثر تعقيدا ونقصا بكثير جدا.

وهناك مقاربة ثالثة لأصل الليبرالية تحدد مكانها فى تطور نوع محدد من الاقتصاد. وبكلمات أحد الكتّاب: "طالما بقيتْ الرأسمالية، فسوف تبقى الليبرالية كذلك فى أشكالها البديلة المتباينة" (Arblaster 1984, 7). ويمكن النظر إلى ظهور الرأسمالية الصناعية على أن الرأسمالية ذات حدود مشتركة مع الليبرالية (رغم أن هذه المناقشة تهمل واقع أن الليبرالية ذات حدود مشتركة كذلك مع أغلب الأيديولوچيات). ويُنظر إلى الليبرالية بالتالى على أنها أيديولوچيا الرأسمالية. وهذه نظرة تعبِّر بصفة رئيسية، ومع هذا ليس بصورة حصرية، عن القراءة الماركسية أو الاشتراكية بصورة أعمّ للِّيبرالية، ويمكن أن توجد عند عدد من المعلِّقين على الليبرالية (Laski 1936; Macpherson 1962; Arblaster 1984). ومن وجهة النظر هذه، تميل الملكية الخاصة إلى الظهور بكل وضوح فى الپانثيون الليبرالى للقِيَم.

وتحتاج الليبرالية بالتالى إلى أن تكون منزوعة القناع ومكشوفة لإبراز خطايا جشعها. وفى نظر بعض المعلقين، كان لها بالتالى ضغط جيد للغاية على مدى القرنين الأخيرين (Hall 1988, 1-3). ومع هذا، تمثل مناقشة كهذه، منظورا مقيَّدا ومحدودا عن الليبرالية.

وتفضيلى الشخصى فى تفسير جذور الليبرالية هو النظر إليها على أنها مركز اهتمام فى القرن التاسع عشر، للتراث الدستوروى constitutionalist فى الفكر الأوروپى. وفى القرن التاسع عشر، صارت تجرى مطابقة الدستوروية [الحكم الدستورى] constitutionalim مع الليبرالية. وفى وقت لاحق صار للمذهبيْن حدود مشتركة من الناحية الفعلية. ومن الحكمة أن نلاحظ، مع هذا، أن مثل هذا التطابق ظاهرة حديثة نسبيا.

وليس من الضرورى أن نتتبع التراث الدستوروى الأوروپى المركَّب، الذى تقع جذوره فى أواخر الإحياء القروسطى للقانون الرومانى، والأفكار الكونسيليبيرية conciliarist(*)، والنظريات المُحكمة عن مقاومة كتّاب الإصلاح الدينى ومعاداة الإصلاح الدينى، والمجادلات الشديدة التشابك عن الحروب الدينية الفرنسية والحرب الأهلية الإنجليزية (Vincent 1987, ch. 3). وانطلقت من هذه الحركات والأحداث أفكارٌ بشأن الحقوق الفردية، والحرية الفردية، والقبول، وفصل العالميْن الخاص والعام، والعقد، والحكومة المقيَّدة والمتوازنة، والسيادة الشعبية، وصارت بصورة متزايدة عملة سياسية مشتركة فى كل أنحاء أوروپا. ومن المفارقات، أن مثل هذه الأفكار مستمدة فى كثير من الأحيان من طوائف لا-ليبرالية بعمق ولكنْ صاخبة، مثل الكالڤينيِّين Calvinists أو الجزويت Jesuits، الذين كانوا يقاتلون من

(*) الكونسيليبيرية أىْ المجلسية المطالبة فى الحركة الكونسيليبيرية المجلسية فى القرون الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر بأن تكون سلطة الكنيسة الكاثوليكية فى يد مجلس وليس فى يد البابا – المترجم.

ـنْ حرية ضميرهم فى سياق أغلبيات دينية متعارضة. على أنه لــولا تطــورين
خريْن، لبقى الفكر الدستوروى ذا بُعْدٍ واحد إلى حد ما: الأول، التنوير ونتائجه فى
رنسا، وإنجلترا، وإسكتلندا؛ والثانى، الثورات فــى أمريكــا، المتوَّجــة بــإعلان
لاستقلال فى ١٧٧٦، وفى فرنسا فى ١٧٨٩.

وقد أبرز التنوير الاستعمال غير المقيَّد والتجريبــى للعقــل فــى الــشئون
شرية. وتأثر اللّاهوت، والاقتصاد، والسياسة، والقانون، والفلسفة، جميعا بعمــق.
م تَعُدْ السلطة فى الدين أو السياسة دون تفنيد. وفى الفلسفة، كان قد تنبأ بمنــاهج
تنوير مفكرون مثل ديكــارت (١٥٩٦-١٦٥٠) و (تومــاس) هــوبس Thomas
Hobb (١٥٨٨-١٦٧٩). وفى نظر ديكارت، لم يكن أىّ شيء مقبولا ما لم يــتمّ
حكم بأنه قابلِ للدفاع عنه من جانب العقل الفردى. وفى كثير من الأحيان يُنظــر
 نتائج التنوير على أنها متغيرة عبر مختلف المجتمعات. وقــد حــاول بعــض
نظِّرين، مثل هايك تحديد تمييز أيديولوچى صارم تماما بين نتائج التنوير علــى
ارَّة وفى إسكتلندا. وفى إسكتلندا كانت النتيجة الرئيسية هى المدرسة الإســكتلندية
 الاقتصاد السياسى، وكان أبــرز ممثلــيْن لهــا آدم ســميث Adam Smith وآدم
رجسون Adam Ferguson. وكان يُنظر إلى استعمال الأخير للعقــل علــى أنــه
ازن، ومتشكك، وتجريبى، ومحدود النطاق. وفى الفكر الألمانى والفرنسى كانت
اوى العقل طموحة ومُنذِرة بصورة أكبر كثيرا.

وقد جلبت الثورات فى أمريكا، وعلى وجه الخصوص فى فرنــسا، أفكــارا
ة عن السيادة الشعبية، والحقوق الطبيعية، والقبول، والتعاقديــة، إلــى مركــز
اط السياسى الحادّ. وبدا أن مثالية أولئك الذين مثل توم پين Tom Paine، الذين
سعوا تخطيطات يوتوپية لمجتمعات تعاقديــة تقــوم علــى المــساواة الفرديــة،
حقوق، والحرية، بدأت تؤتى أُكُلها. وبدأت مختلف وثــائق ومــشاريع الحقــوق
ر فى كل أنحاء أوروبا. ولم تنته دوافع هذه الحركة إلى يومنا هذا. وعلينــا أن

نستدعى هنا واقع أنه لم يكن مرَّ سوى عشرين سنة بعد الثورة الفرنسية عندما شهدنا نَحْتَ كلمة liberal [ليبرالى] لفصيل بعينه، الـ liberales الإسپان، الذين تأثروا كثيرا بالأحداث فى فرنسا. كما أن حملات الجيوش الثورية للجمهورية الفرنسية فى تسعينيات القرن الثامن عشر والعقد الأول من القرن التاسع عشر ساعدت على انتشار هذه الأفكار فى القارة.

وكان ميراث الثورة الفرنسية مُبْهَمًا إلى أقصى حدّ. وقد وجدت النظرة الدستوروية الأكثر توازنا نفسها فى تعارُض حتى مع الأفكار الأكثر راديكالية للـ سان كيلوتsans culottes، أولئك الذين دافعوا عن الديمقراطية التشاركية المباشرة وأحيانا، النظريات الشيوعية عن المِلْكية. وقد ألقى بانچامان كونستان، وهو ممثل رئيسى لمعتقد الحكم الدستوروى الليبرالى الأكثر توازنا، اللوم على الجوانب الدولوية tatistesé الأكثر تطرفا للثورة، على چان-چاك روسو-Jean-Jacques Rousseauونظريته العامة (Constant 1988). وقد لقى كونستان فى وقت لاحق كثيرا من الدعم من جانب كتّاب ليبراليِّين من فترة ما بعد ١٩٤٥ مثل چ. ل. تالمون (Talmon 1952). وفى فرنسا، بعد الثورة، قَسَّم الرأى الليبرالى بالتالى بين الدولويِّين الراديكاليِّين والليبراليِّين الدستوريِّين الأكثر تقليدية[١]. وفى بريطانيا قَسَّم أيضا بين "الويج" whigs والراديكاليِّين.

وحالما ننتقل إلى ثلاثينيات القرن التاسع عشر نبدأ الالتقاء بالأيديولوچيا الليبرالية الواعية بالذات تماما. وتتركز الدستوروية على هذه النقطة داخل الليبرالية. وفى الفكر البريطانى والأوروپى، تتزامن الذروة الأصلية للِّيبرالية مع نموّ التصنيع وتوسيع الأسواق فى السلع، ورأس المال، والعمل. وكان ما يزال بعض مفكرى القرن العشرين الليبراليِّين، مثل هايك، ينظرون إلى الوراء بحنين إلى عصر ذهبى للِّيبرالية فى منتصف القرن التاسع عشر، يرجع تاريخه فى بريطانيا تقريبا إلى الفترة من قانون التحرير الكاثوليكى فى ١٨٢٩ إلى معاهدة كوبدين Cobden للتجارة الحرة مع فرنسا فى ١٨٦٠.

ويُنظر أحيانا إلى سبعينيات القرن التاسع عشر على أنها علامة على بداية تدهور أو تغيُّر جذرى فى الليبرالية. فقد سارت الليبرالية، فى هذه القراءة، بعيدا جدا على طريق الجماعية، رغم أنه لا يوافق الجميع على مثل هذا التقييم، كما سنرى فى أقسام لاحقة. وفى أوروبا، تضاءلت الأفكار الليبرالية فى فرنسا منذ خمسينيات القرن التاسع عشر وفى ألمانيا منذ سبعينيات القرن التاسع عشر مع صعود بيسمارك Bismark (Sheehan 1978). وكانت أطول فترة لها من النشاط السياسى والاقتصادى الفعلى فى بريطانيا. وفى شكل الحزب الليبرالى تبدأ هذه الفترة منذ أربعينيات القرن التاسع عشر حتى ١٩٢٢، عند سقوط آخر رئيس وزراء يمكن وصفه بأنه ليبرالى، ديڤيد لويد چورچ David Lloyd George، من الحكم. واستمر شكل من الحزب الليبرالى (أو الليبرالى الديمقراطى) فى بريطانيا إلى يومنا هذا. ومع هذا، صار أنصار الليبرالية بصورة متزايدة خارج صفوف الحزب الرسمى؛ وبالفعل، يبدو أن الليبرالية الآن لها دعم أقوى فى فصائل سياسية أخرى مثل المجموعات العمالية والمحافظة.

ويوحى نفس هذا المسح السطحى لجذور الليبرالية فى الفكر الدستوروى بأن بعض الدافع وراء الأفكار عن الحقوق، والحريات، والقيود على السلطة، والتسامح، مستمدَّة من مصادر لا-ليبرالية بعمق. ولا أحد يمكن أن يصف بصورة مباشرة أيًّا من الجزويت أو الكالڤنيين بأنهم دعاة للتسامح أو الحرية الفردية. غير أنه فى كثير من الأحيان، كانت الأقليات المتعصبة، التى تصون بلا رحمة استقلالها فى بيئات معادية، والتى تبحث عن حجج لتبرير استقلالها، هى التى من المفارقات أنها كانت مدفوعة إلى التعبير عن أفكارها التى، بكلمات أحد الدارسين، تطرح نظرية عن الحرية السياسية، التى كانت الأم المباشرة للمذاهب التى ظفرت فى ١٦٨٨، ومن خلال چونلوك John Locke سلف تلك المذاهب التى ظفرت فى

١٧٨٩" (Figgis 1922, 118). ولم يكن حتى مفسِّرو السيادة الشعبية ديمقراطيِّين. ومن الجليّ أن لوك، رغم أنه كان يمهِّد الأرض لنقاش حكم الأغلبية، لم يكن مهتمًّا أقلّ اهتمام بتوسيع هذا إلى حق التصويت أو إلى انتخابات دورية. وعلى هذا النحو كان هناك شيء ما اتفاقيّ بصورة عميقة فيما يتعلق بنمو كلٍّ من الدستورية والليبرالية.

طبيعة الليبرالية

فى هذا القسم، سيجرى بحث بعض مدارس الفكر الليبرالى. ومع هذا، يوجد بعض الجدال بشأن المفكرين الممثلين الرئيسيِّين للِّيبرالية. وعلى سبيل المثال، يجرى كثيرا الاستشهاد بمفكر أواخر القرن التاسع عشر هربرت سبنسر Herbert Spencerعلى أنه فى وقت واحد الخلاصة العظيمة لليبرالية القرن التاسع عشر وعلى أنه "منشقّ" كامل وقف خارج معتقدات التيار الرئيسى(٢). وحدث مصير مماثل لشخصيات بارزة مثل چون لوك، وآدم سميث، وچيريمى بنتام Jeremy Bentham، وأليكسى دو توكفيلAlexis de Tocqueville، وإيمانويل كانط Immanuel Cant، وچون ستيوارت ميلJohn Stuart Mill، وفى وقت أحدث، فريدريك هايك، وروبرت نوزيك، وچون رولز. وبالتالى فإن محاولة عزل المفكرين الليبراليِّين الرئيسيِّين تنطوى على مهمة خطرة.

وقد رأى بعض المنظِّرين فى الليبرالية مذهبا واضحا وحيدا. غير أن الخط المشترك بصورة أكبر للتفسير كان يتمثل فى وصف مدارس الليبرالية. ويتمثل تأكيد هذه الدراسة فى أنه توجد مدارس مختلفة للفكر الليبرالى. وسوف يتواصل على طول هذه الخطوط كوسيلة لتوضيح تراث بالغ التعقيد للخطاب. ويُنظر إلى كل مدرسة على أنها تفسر بطريقتها الخاصة الفريدة بعض الثيمات الأساسية.

ستكون المدرستان اللتان يجرى عرضهما الليبرالية الكلاسيكية classical liberalism، والليبرالية الاجتماعية، أو الجديدة social, or new, liberalism(*)(٣).

وخلفية الليبرالية الكلاسيكية معقدة. ويتمثل خيط مهم، خاصة فى بريطانيا، فى "الويجية" Whiggism(**). وطوال القرن التاسع عشر، صارت "الويجية" مرتبطة بصورة متزايدة بالمحافظة. ولأن الليبرالية الكلاسيكية نفسها لم تكن كيانا بسيطا، كان بوسعها أيضا أن تنشأ بصورة فعالة ضمن فصائل محافظة. ووصلت "الويجية" Whiggism إلى الشهرة فى بريطانيا بعد ١٦٨٨. وصارت الشواغل الرئيسية لـ "ويج" فى ذلك الحين تتمثل فى الدفاع عن التفوق البرلمانى، والإيمان بسيادة القانون، والدفاع عن ملكياتهم العقارية. وكان كثيرون منهم يرتبطون بعمق بأيديولوجيا الدستور القديم والحقوق الأساسية المتجسدة فيه. وأيَّد البعض مفاهيم حرية الصحافة والتعبير بوصفها حقوقا أساسية.

وكان الدستور القديم فكرة نشرتها شخصيات "ويجية" بارزة مثل ڤايكونت مولزويرثMolesworth، الذى أكد أنه كان يوجد دستور بريطانى قديم يرجع إلى الأنجلو-ساكسون وربما إلى القوطيِّين وحتى الطرواديِّين (Giessey and Salmon introduction to Hotman 1972, 1). وينبغى أن نضيف أن الدستور القديم لم يجسِّد الحقوق الطبيعية التى نادى بها لوك. بل كان بالأحرى قد أدمج الحقوق العرفية السحيقة القِدَم التى سوَّغها الاستعمال الطويل والقديم. واعتقد "ويجيُّون" كثيرون أنه كانت هناك حاجة إلى اليقظة لحماية مثل هذه الحقوق ضد أىّ عودة إلى الاستبداد وميول الحكم المطلق لدى أسرة ستيوارتStewarts. وكان ينبغى

(*) منعا للالتباس ترجمنا neo-liberalsm إلى النيو-ليبرالية و social, or new, liberalism إلى الليبرالية الاجتماعية، أو الجديدة – المترجم.

(**) الويجية: فلسفة سياسية إنجليزية تاريخية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ركزت سياستها على سيادة فى مواجهة الملك والتسامح مع المنشقين البروتستانت ومعارضة تنصيب كاثوليكى (خاصة من أسرة ستيوارت) على العرش – المترجم.

وستكون المدرستان اللتان يجرى عرضهما الليبرالية الكلاسيكية classical liberalism، والليبرالية الاجتماعية، أو الجديدة social, or new, liberalism(*)(٣).

وخلفية الليبرالية الكلاسيكية معقدة. ويتمثل خيط مهم، خاصة فى بريطانيا، فى "الويجية" Whiggism(**). وطوال القرن التاسع عشر، صارت "الويجية" مرتبطة بصورة متزايدة بالمحافظة. ولأن الليبرالية الكلاسيكية نفسها لم تكن كيانا بسيطا، كان بوسعها أيضا أن تنشأ بصورة فعالة ضمن فصائل محافظة. ووصلت "الويجية" Whiggism إلى الشهرة فى بريطانيا بعد ١٦٨٨. وصارت الشواغل الرئيسية لل "ويج" فى ذلك الحين تتمثل فى الدفاع عن التفوق البرلمانى، والإيمان بسيادة القانون، والدفاع عن ملكياتهم العقارية. وكان كثيرون منهم يرتبطون بعمق بميثولوچيا الدستور القديم والحقوق الأساسية المتجسدة فيه. وأيَّد البعض مفاهيم حرية الصحافة والتعبير بوصفها حقوقا أساسية.

وكان الدستور القديم فكرة نشرتها شخصيات "ويجية" بارزة مثل ڤايكونت مولزويرثMolesworth، الذى أكد أنه كان يوجد دستور بريطانى قديم يرجع إلى الأنجلو-ساكسون وربما إلى القوطيِّين وحتى الطرواديِّين (Giessey and Salmon introduction to Hotman 1972, 124). وينبغى أن نضيف أن الدستور القديم لم يجسِّد الحقوق الطبيعية التى نادى بها لوك. بل كان بالأحرى قد أدمج الحقوق العرفية السحيقة القِدَم التى سوَّغها الاستعمال الطويل والقديم. واعتقد "وِيجِيُّون" كثيرون أنه كانت هناك حاجة إلى اليقظة لحماية مثل هذه الحقوق ضد أىّ عودة إلى الاستبداد وميول الحكم المطلق لدى أسرة ستيوارتStewarts. وكان ينبغى

(*) منعا للالتباس ترجمنا neo-liberalsm إلى النيو-ليبرالية و social, or new, liberalism إلى الليبرالية الاجتماعية، أو الجديدة - المترجم.

(**) الويجية: فلسفة سياسية إنجليزية تاريخية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ركزت سياستها على سيادة فى مواجهة الملك والتسامح مع المنشقين البروتستانت ومعارضة تنصيب كاثوليكى (خاصة من أسرة ستيوارت) على العرش - المترجم.

الاحتفاظ بالأسرة الملكية، ولكنْ كمكوِّن محدود ضمن دستور متوازن، الأمر الذى كان يقتضى تقييد السلطة بتوازن حصيف لعناصر. وكانت "الويجية" تمثل خليطا غريبا من الدفاع عن الامتيازات جنبا إلى جنب مع مقاومة الحكم الاستبدادى. وكان "الويج" يؤمنون بحق الانتخاب المقيَّد وعلى خلاف كثير من التوريِّين(*) Tories، تعلَّموا بعض الدروس من الثورة الفرنسية. على أنهم حتى فى ١٨٣٢ كانوا ما يزالون ينظرون إلى الانتخاب كامتياز مقيَّد وليس كحقّ.

وبحلول الثورة الفرنسية، بدأت "الويجية" تتحول. وظلت الفصائل "الويجية" الأقدم تتطابق مع أفكار الدستور القديم. ولم يكسب "الويج" اللوكيُّون Lockian Whigs مطلقا فى الواقع موطئ قَدَم بين ثمانينيات القرن السابع عشر و ١٧٧٦(٤). وبدأ آخرون يطابقون أنفسهم مع الثروة التجارية، والتنوير، والتقدم. وكان هؤلاء "الويج" الأحدث مُدْرَجين فى "ويجية" آدم سميث الأكثر تفاؤلا، بالإضافة إلى "ويجية" ديفيد هيوم David Hume الأكثر شكية بكثير: شخصيات مثل إدموند بيرك Edmund Burke الذى، رغم استحسانه لتسوية ١٦٨٨، لم يطابق نفسه لا مع "وِيج" الدستور القديم ولا مع مواقف لوك، أو هيوم، أو سميث. وكانت الثورة الفرنسية عاملا مساعدا. وظلت الأفكار "الويجية" الأقدم مستمرة بعناد غير أن أشكالا جديدة من الخطاب تطورت: أفكار آدم سميث التجارية، واستعمال چيريمى بنتام المنهجى للنفعية utilitarianism؛ والتقطير الراديكالى عند ريتشارد پرايس Richard Price و چوزيف پريستلى Joseph Priestly لِلُغَة لوك.

وكان توم پين الصوت الأول والأكثر فاعلية للراديكالية الذى حاول أن يربط بين أحداث ١٦٨٨ و ١٧٨٩. وحقق كتابه Rights of Man (1791) [حقوق الإنسان] شعبية هائلة فى بريطانيا. وكان الكتّاب المهمون الآخرون الذين استكشفوا هذه الثيمة چوزيف پريستلى، وريتشارد پرايس، وچيمس ماكنتوش James Mackintosh،

(*) التوريِّين Tories (حزب المحافظين لاحقا – المترجم)

ووليام جودوينWilliam Godwin، ومارى وولستونكرافت Mary Wollstonecraft، وبيرسى شيلى Percy Shelley وكان جوهر مثل هذه الراديكالية يكمن فـــى تفـــسيرٍ لكتاب لوك(Two Treatises (1689[مقالان] وكتاب روسو (1762) Social Contract [العقد الاجتماعى]، مع أنه يبدو أن لجانب من لغة پين أصداءً قوية للمساواتيِّين فى أربعينيات القرن السادس عشر. وكانت الأطروحة الأساسية أطروحة مألوفة، وهى أن السيادة لا تُناط بأىٍّ من النظام الملكى أو فصيل أرستقراطى يتمتع بامتيـــازات، بل بالشعب. وعلى الحكومات أن تحكم فقط على أساس موافقة الشعب بكامله، وهى موافقة يمكن سحبها، كما أوضح لوك بجلاء فى الفصل الأخير من مقالـــه الثـــانى Second Treatise. والحقوق الطبيعية للشعب يجب حفظها وتجميعها فـــى وثـــائق دستورية، كما هو الحال فى أمريكا وفرنسا. وكانت هذه الراديكالية هى التى مهَّدت الطريق للعصر العظيم لوضع الدستور وقوانين الحقوق.

وقد تركز جانب كبير من الراديكاية البريطانية، من تسعينيات القرن الثـــامن عشر إلى عشرينيات القرن التاسع عشر، على ثيمة الإصلاح البرلمانى والانتخابى. وتركز هذا بصورة متزايدة على مجموعـــات مثـــل the London Corresponding Society [جمعية المراسلة اللندنية] (التى تأسست فى ١٧٩٢). وكانت لُغة مثل هذه المجموعات تقوم، مثل لغة پين، على الحقوق الطبيعية ونظرية سيادة الشعب. وفى ١٧٩٤، خططت جمعية المراسلة اللندنية ومجموعات مرتبطة بها مؤتمرا دستوريا قوميا، كان عمليا على النموذج الثورى الفرنسى. وأدَّى هذا إلى القبض على القادة، هورن توكHorne Tooke، وجون ثيلويلJohn Thelwell، وتوماس هاردى Thomas Hardy، بتهمة الخيانة العظمى. وأثار الصراع بين بريطانيا وفرنسا فى ذلك الحين شكوك الحكومة، ورغم تبرئة قادة جمعية المراسلة، فقـــد تعرَّضـــوا للمـــضايقات والخوف المستمر من إعادة القبض عليهم. وأضعف هذا النشاط الحكومى التـــأثير

العملى للحركة. ورغم هذا، أنشأ الراديكاليون مُعْجَمًا للكلام عن الحقوق الديمقراطية والطبيعية لسيادة الشعب صارت مستوعَبة، خلال القرن التالى، فى الحركات العمالية والاشتراكية المتنامية، وبقيتْ أيضا خيطا داخل الفكر الليبرالى(٥).

وغذَّتْ "الويجية" والراديكالية كلتاهما ليبرالية القرن التاسع عشر الكلاسيكية مزيجا غريبا من الأفكار والإستراتيجيات بشأن أفضل طريقة للحصول على، أو الدفاع عن، الحرية. وصارت بعض عناصر "الويجية" متطابقة بصورة أوثق بكثير مع المحافَظة. كما أحسَّ كثير من "الويج" الأقدم بصورة متزايدة بعدم الارتياح إزاء الروح التجارية الصناعية الجديدة التى عبَّر عنها كثير من الليبراليِّين. وعبَّرت شخصيات بارزة من الحزب الليبرالى فى بريطانيا، مثل برايت Bright وكوبدن Cobden فى أربعينيات القرن التاسع عشر، عن الاحتقار المطلق لامتيازات الأرستقراطية العقارية، سواء ظهرت فى حزب المحافظين أو فى شكل "الويج". وقد أرجعوا كثيرا من أمراض بريطانيا إلى هذه الطبقة وملكيتها لمساحات ضخمة من الأراضى؛ الأمر الذى كبح تطور طبقة من صغار حائزى الأرض الأحرار yeoman freeholders. ويرجع هذا الجدال الأخير فى الحقيقة إلى القرن السابع عشر.

وعلى العكس من "الويجية"، توجد بعض الوحدة الشكلية مع الليبرالية الكلاسيكية – رغم أن الثيمات الأساسية مفتوحة للتفسير الواسع. وكانت ملتزمة بوضوح بمذهب الفردية. ويمكن تعريف الفردية بأنه مذهب سياسى وأخلاقى يمجِّد قيمة الكائن البشرى الفرد. ثانيا، كانت هذه الليبرالية متعهِّدة بدعم الحرية والحق المتساوى لكل الأفراد فى الحرية المتساوية. وتُفْهَم هذه الحرية، تقليديًّا، بصورة سلبية، أىْ، تحرُّرا من الإكراه الاستبدادى. وتمثَّل أحد المجالات التى كانت الحرية

مرغوبة فيها للغاية فى الاقتصاد. وكان اقتصادا حرا يُفضى إلى حد كبير إلى إشباع البشر وتحقيق مصالحهم. ويعنى اقتصاد حرّ، يملك فيه الجميع حقوقا متساوية نسبيا فى الإنتاج والاستهلاك، أن الحكومة يجب ألَّا تحتفظ إلا بوظائف الحد الأدنى، مثل المحافظة على سيادة القانون، والنظام الداخلى، والدفاع عن المِلْكية الخاصة، والأمن. وبالتالى فإن الحكومة المتحمسة لا يجب الثقة فيها. ويمكن الحصول على قوى الدعم لهذه الحُجَج فى بريطانيا بين ١٨٣٠ و ١٩١٤. وقد جاء هذا الدعم بصورة ملحوظة جدا من مدرسة الاقتصاد السياسى الكلاسيكى، والنفعيِّين، ومدرسة مانشستر للاقتصاد، بالإضافة إلى منظِّرين كثيرين مثل ج. س. ميل، وهربرت سبنسر، وهنرى سيدچويك. وفى أوروبا، رغم أن هذه الأفكار كانت أقلّ اهتماما كثير بالاقتصاد السياسى، إلا أنها كانت مرتبطة بوجهات نظر مفكرين، مثل بنچامان كونستان، وفرانسوا جيزو، وشارل دو ريميساCharles de Rémusat، و جوزيپه ماتسينى، وأليكسى دو توكڤيل، وڤيلهلم ڤون هومبولت Wilhelm von Humboldt. وكان يجرى تأكيد أن الشكل الأخير للِّيبرالية مات فى ١٩١٤، وتحدث چورچ دانچرفيلد George Dangerfield، فى كتابه The Strange Death of Liberal England [الموت الغريب لبريطانيا الليبرالية] عن بريطانيا فى ١٩١٠ باعتبارها توشك على أن تهز أكتافها لامبالاة ... عبء مبجّل، نوع من النهب. وكان الأمر يتعلق بالتخلص من الليبرالية" (Dangerfield 1966, 20). غير أن تقارير وفاة الليبرالية الكلاسيكية كانت مبالَغًا فيها إلى حد كبير. وفى فترة ما بعد ١٩٤٥، وبصورة خاصة منذ أواخر السبعينيات، كانت الليبرالية الكلاسيكية بعيدة جدا عن أن تكون قد ماتت(٦). ومثل شكل القرن التاسع عشر، يجسِّد هذا الشكل الحديث لليبرالية الكلاسيكية عددا من وجهات النظر المختلفة (Harvey 2005). وتبرز بين هذه الأشكال وجهات نظر المدرسة النمساوية للاقتصاد، التى تمثل أشهر ما أنتجته فى لودڤيج ڤون ميزيس Ludwig von Mises وفريدريش هايك (Mises 2005).

ووجدت مدرسة شيكاجو أشد مروِّجيها فى ميلتـــون فريـــدمان Milton Friedman؛ وكانت مدرسة فيرچينيا لنظرية الاختيار العـــام public choice مرتبطـــة بإنتـــاج چيمسبيوكانان James Buchanan، وقدَّم عددٌ من المفكـــرين الأفـــراد مثـــل آيـــن راند Ayn Rand وروبرت نوزيك إسهامات رئيسية. وفى بريطانيا تلقَّى هذا الشكل الحديث للِّيبرالية الكلاسيكية الدعم ليس فقط من الأكاديميِّين، والساسة، وكثير مـــن الناشطين السياسيِّين، بل أيضا من هيئات أبحاث ودعايـــة مثـــل معهـــد الـــشئون الاقتصادية Institute of Economics. ويكمن جانب من جذور هذا المنظور، إلـــى درجة ما، فى تجمعات ما بعد الحرب مثل جمعية مونت پيليـــرين Mont Pelerin Society، بين مجموعات أيديولوچية نشيطة مرتبطة بهـــا (Harvey 2005; Turner 2007 and 2008).

وبحلول تسعينيات القرن العشرين، اكتـــسبت هـــذه الليبراليـــة الكلاســـيكية المتجددة النعت الشعبى "نيو-ليبرالية" neo-liberalism، رغم أنها لم تكن مـــستمرة فى تمثيل كوكبة من الحركات ذات الأفكار المختلفة قليلا. ومن الصعب فى اللحظة الراهنة، تقييم المغزى الحقيقى العالمى الطويل الأجل لهـــذه الأيـــديولوچيا النيـــو-ليبرالية. وبعد التشجيع الحماسى لها مـــن جانـــب المحـــافظين خـــلال ثمانينيـــات وتسعينيات القرن العشرين، دخلت فى التيار الرئيسى للسياسة العامة علـــى نطـــاق عالمى، مُعْدِيَةً، فى طريقها، أفكار كلٍّ من التراثيْن الأيـــديولوچيَّيْن الـــديمقراطيَّيْن الاجتماعى والاشتراكى، ومسيطرةً كذلك فى مؤسسات عالمية مثل البنـــك الـــدولى وصندوق النقد الدولى(٧). ومن نواحٍ عديدة تبدو النيو-ليبراليـــة الآن متفقـــة مـــع التفسير الجرامشى للإدراك العام الهيمنى لكثير من الدول المعاصرة. ويعنى هذا أن هذا الأيديولوچيا لم تصبح فقط جوهرية للُّغات الدارجـــة للاقتـــصاديِّين العـــالميِّين والسياسة العامة، بل نفذت أيضا إلى المفردات اليومية للسياسة المحلية فى كثير من الدول المتقدمة. وفى بريطانيا، على سبيل المثال، كان مسموحا لها أن تنمو بـــشدة

فى مجالات مثل الصحة، والتعليم، والنقل العام، ومرافق الطاقة العامة، والخـــدمات الاجتماعية، إذا اكتفينا بذكر مجالات قليلة. ولا ينظر كثيـــرون إليهـــا علـــى أنهـــا أيديولوجيا خاصة محتملة تاريخيًّا؛ والواقع أنه يجرى النظر إليها على أنها حقيقـــة إدراك عام أو لا يمكن تفاديها لـــصناعة الـــسياسة – بوصـــفها الـــسمة المميِّـــزة لأيديولوجيا مزدهرة[8].

ومنذ أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر، غيَّرت الليبرالية الاتجـــاه بالفعـــل لفترة مهمة من الزمن، ودون شك حتى أواخر تسعينيات القرن العشرين[9]. وهناك قدر هائل من الجدال الأكاديمى حول هذه القضية، خاصة فى بريطانيـــا (Freeden 1978; Vincent 1990b; Simhony and Weinstein eds 2001). وقد رغب البعض فى إنكار أن الليبرالية الجديدة new liberalsm ليبرالية بالفعل. ومن الناحية الشكلية كانت الليبرالية الجديدة ملتزمة بـ "فردية اجتماعيـــة" social individualism: كـــان ينظر إلى منفعة الفرد على أنها مرتبطة بمنفعة المجتمع كله. وصار يُنظـــر إلـــى التصورات الذَرِّية atomism لوجهة النظر الكلاسيكية الشكلية علـــى أنهـــا ســـاذجة أخلاقيا وسوسيولوجيًّا. وكان من الضرورى التعامل مع النتائج الاجتماعية المنطقية للتصنيع على أوسع مستوى فلا ينبغى تركها للعمل الخيرى الفردى. ولم يكن الفقر، والبطالة، والمرض، مجرد اهتمام بالفرد الواحد، بل كانـــت قـــضايا كوميونيـــة أو جماعية، وتجاوز التعامل الطاقات الفردية. وعلاوة على هذا، لـــم تكـــن الحريـــة مجرد ترك الناس وشأنهم، بل كانت تجرى مطابقتها بالفعل مع الحياة الأكثر امتلاءً لمواطنة حقيقية. وينبغى أن يملك المواطنـــون الوســـائل الاقتـــصادية، والثقافيـــة، والسياسية، والاجتماعية، الكافية للمشاركة فى حياة ذات شأن. وقد تبنَّـــت معظـــم الأحزاب الإصلاحية الأوروبية مثل هذه الأفكار فى القرن العشرين. ويجرى، فى كثير من الأحيان، مطابقة هذه الليبرالية الجديدة مع كتابات شخصيات بارزة مثـــل ت. هـــ. جـــرين T. H, Green، و ل. ت. هوبهـــاوس L. T. Hobhouse، و ج. أ.

هوبسون J. A. Hobson، من ثمانينيات القرن التاسع عشر إلى عشرينيات القرن العشرين. والحقيقة أنها تميل أيضا، من نواحٍ مختلفة، إلى تشخيص السمات المميزة للميول الديمقراطية العامة فى بريطانيا ودول غرب أوروبية أخرى من ثلاثينيات إلى منتصف سبعينيات القرن العشرين. ومن المهم، مع هذا، أن ندرك أنه توجد تنويعات واسعة ضمن هذه الليبرالية الديمقراطية الاجتماعية الجديدة التى لم يبدأ إلا مؤخرا قيام أكاديميِّين باستكشافها (Freeden 1986 and 2005).

وهنا يبقى جدال معقد وغير محسوم بشأن العلاقة بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية الجديدة. وتتمثل وجهة نظرٍ فى أن الليبرالية الكلاسيكية هى العقيدة الأصلية التى خانتها الليبرالية الجديدة شبه الاجتماعية. وهناك تفسيرات أخرى بشأن ثيمات التدهور والخيانة. ونظر ج. هـ. هالويل J. H. Hallwell إلى وفاة الليبرالية التكاملية integral من خلال فقدانها المحتوى الأخلاقى. وقد تدهور الاحترام الدينى لروح الفرد إلى نسبية أخلاقية (Hallwell 1946, 20). وتمثَّل الخط الأكثر شعبية بين المؤرخين إلى سبعينيات القرن العشرين فى أن للِّيبرالية وجهيْن: الوجه الفردى والوجه الجماعى. وقام الليبراليون الجماعيون الجدد بتكييف الليبرالية لحاجات عصر جديد وبالتالى حدثت تبدُّلات زلزالية فى الأيديولوچيا. وخلال العقدين الأخيرين كانت هذه الفكرة موضوعا للتفحُّص النقدى (Vincent 1990, 143-4; Freeden 1966, 178ff). كما جرى تأكيد أنه لم يكن هناك فى الواقع أىّ انقسام على الإطلاق بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية الجديدة. فقد كانتا كلتاهما جزءًا من عقيدة برودتشيرتشية Broad-church(*) وكان ينبغى أن نعترف بصورة أكبر بالعلاقات الوثيقة بين هذين الشكلين (Bernstein 1986; Biagini and Reid 1991).

(*) نسبة إلى برودتشيرتش Broadchurch دراما جريمة فى التليفزيون البريطانى عن بلدة برودتشيرتش الساحلية الهادئة التى تهزها جريمة قتل طفل ويجرى البحث عن قاتله – المترجم.

ولم يتمّ ببساطة توفيق الليبرالية الكلاسيكية مع الليبرالية الجديدة. فمثل هــذه لمصطلحات تُضفى الغموض على حركة عميقة ودقيقة تفعل فعلها داخــل الفكــر ليبرالى. وقد تمَّ منح جوهر لأفكار شكلية فى سياقات تاريخية متباينـــة. وجــرى نعمل عليها وعلى تنقيحها. ولم تكن هناك تبدُّلات زلزالية بل كان هنـــاك تطــوُّرٌ سنى للتفسيرات المتعلقة بأفكار بعينها. وقامت حركات سياسية أخرى باستكــشاف كثير من هذه الأفكار الشكلية. وتتمثل النقطة الرئيسية التى ينبغى أن نــضعها فـــى لأذهان فى أن هذا التغيُّر فى طابع الليبرالية كان داخليا ضمن الأيديولوجيا. ولــم يكن مفروضا من الخارج. وكانت كثرة من الأفكار المرتبطة بالليبرالية الكلاسيكية مرنة بما يكفى بقيام الليبراليِّين الجدد باستعمالها. ويتمثل استنتاجٌ من هــذا فـــى أن ليبراليِّين فى الحكم وجدوا أنفسهم يطبقون بــصورة متــصاعدة معـــايير أحــسُّوا بصورة متزايدة بأنها غير مريحة فيما يتعلق بمستوى المبدأ الأساسى. وكما سنرى فى الأقسام التالية، كان هناك فى كثير من الأحيان أســبابٌ لكــلٍّ مــن معارضـــة لتشريع ودعمه.

ورغم أنه تمَّ تحديد تمييز بين الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية الجديدة فإنه لا ينبغى اعتباره تمييزا صارما، لسببيْن وجيهيْن. الأول، أن مدارس الليبرالية ليـــست منفصلة كليا. ويبدو أن حُجَج الليبرالية الكلاسيكية تطورت إلى أفكار بعينهـــا فـــى الليبرالية الجديدة. وعلى هذا النحو فإنه لا توجد أىّ انتقـــالات مفاجئـــة. والـــسبب الثانى. المرتبط بهذه النقطة، هو أن المفكرين الليبراليِّين لا يتوافقون تمامـــا داخـــل المدرسة الواحدة. وكثيرا ما تختلـــف الـــشواغل الفكريـــة والأخلاقيـــة للِّيبـــراليِّين الكلاسيكيِّين بصورة ملحوظة. ونحن نتجاهل هذه الاختلافات على حسابنا. والواقع أنه فى بعض الأحيان يبدو مثل هؤلاء المفكرين متوافقين مع أيديولوجيات مختلفة. وعلى هذا النحو يمكن تصنيف ديڤيـــد هيـــوم، وأليكـــسى دو توكڤيـــل، وإدمونـــد

بيركEdmund Burke، وفريدريك هايك على أنهم ليبراليون، ومحافظون، فى وقت واحد. كما تمَّ تصنيف ل. ت. هوبهاوس، و ج. أ. هوبسون، وچون ديوى John Dewey، وچون رولز، فى نفس الوقت على أنهم ليبراليون اجتماعيون واشتراكيون. ولا يجب أن يوجد شيء مربك من الناحية الجوهرية فى هذا التقييم.

الفردية

من الصعب أن نُعمِّم فيما يتعلق بالنظرة الليبرالية للطبيعة البشرية، جزئيا لأن التفسيرات متباينة ومعقدة للغاية. على أنه يوجد مفهوم واحد يبرز بصورة متماسكة فى المناقشة الليبرالية، يمكن أن يكون بمثابة ثيمة رئيسية مهمة. هذا هو مفهوم الفردية. فالليبراليون كانوا وما زالوا ملتزمين شكليا بالفردية. وهى النواة الأنطولوجية للفكر الليبرالى وأساس الوجود الأخلاقى، والسياسى، والاقتصادى، والثقافى. ويُنظر إلى الفرد على أنه فى آن واحد أكثر واقعية من المجتمع وسابق عليه. وجرى تفسير هذه الأسبقية بصورة مختلفة: حيث يمكن أن تكون طبيعية أو أخلاقية(١٠). كما ترتبط القِيَم بالفرد. والفرد هو معيار الأخلاق والحقيقة. ولهذا تميل الفردية، فى حد ذاتها، نحو شكل من المساواتية. ويُنظر إلى كل شخص على أن له قيمة متساوية.

على أن هذه الأفكار عن المساواة والفردية لا تقول لنا الكثير عن وجهات النظر الأكثر أساسية للِّيبراليِّين. وسوف يُبرز أقلّ اطلاع على الكتابات الليبرالية تمييزات بين أنماط من الفردية. ولم يكن الفيلسوف الليبرالى الأمريكى چون ديوى وحده، فى كتابه Individualism: Old and New [الفردية: القديمة والجديدة]، فى التمييز بين "الفرد المجرَّد" لِلِيبرالية أوائل القرن التاسع عشر، وفَهْمٍ أكثر جماعية للفرد نلقاه فى الليبرالية الاجتماعية (Dewey 1931). وقد استعمل هايك هذا التمييز بصورة مختلفة فى مقاله Individualism: True and False [الفردية: الحقيقية

والزائفة]، حيث يميز بين فردية عقلانية – عند كتّاب مثل ڤيلهلم فون هومبولت وج. س. ميل – وفردية حقيقية، أكثر انسجاما مع تراثات وتقاليد مجتمع سوقٍ عفوية (Hayek 1978). والفردية العقلانية بصورة خالصة، ليست عملية، فى نظر هايك. ومثل هذه التمييزات مألوفة بوضوح فى معظم أعمال الليبرالية على مدى الثلاثين سنة الماضية. وعاودت الظهور أفكار مماثلة فى سياق المجادلات للِّيبرالية المجتمعاتية لأواخر ثمانينيات وأوائل تسعينيات القرن العشرين (Mulhall andSwift 1996).

وفى الشكل الليبرالى الكلاسيكى، يكون الفرد مفهوما فى العادة بوصفه كائنا منفردا، منغلقا على ذاته "حبيسا داخل ذاتيته"(١١). فتكون حدود الجسم هى حدود الفرد. ويملك الفرد جسمه/ها فقط، كحق طبيعى. ويرتبط هذا المفهوم فى كثير من الأحيان بالنظرية الفردية "الاقتنائية"، بمعنى أن الشخص هو "مالك" جسمه/ها وطاقاته/ها ولا يدين بشيء للمجتمع. ويُنظر إلى السلع التى ينتجها ذلك الشخص على أنها امتدادات لحقوق امتلاك الجسم.

ويُنظر إلى رغبات ومصالح الفرد على أنها مستقلة. والعقل مفيد لتحقيق رغبات المرء. وكل شخص مدفوع من داخله برغبات وعواطف، وهو، بحكم التعريف، أفضل قاضٍ لمصالحه/ها. وبهذا المعنى، يجب أن تتفادى المؤسسات التغاضى عن الأفراد. ولا يمكن أن توجد مسئولية جماعية أو مؤسسية، حيث يمكن أن يكون الأفراد وحدهم مسئولين عن أنفسهم. والرفاهية الوحيدة هى الرفاهية الفردية.

غير أنه يوجد عدد من الأشكال الممكنة بشأن الثيمة الواردة السابقة. والشكل الأنقى والأكثر تماسكا للفردية "هى الفردية المقيَّدة". وما من أخلاق أو معتقدات يمكن أن تقيِّد الفرد. ولا أحد يمكن أن يُمليها عليه، حيث إنه، منطقيا، مصدر كل قيمة. وينطوى هذا على الفردية والاستقلال الكلِّيَّيْن. ولا توجد هنا أىّ إمكانية

لصياغة أىّ نظرية عن المزايا العامة. ويمكن أن نجد التحقق الكامل لمثل هذا المعتقد فى اللادولتية/الأناركية الفردية، التى يمثل أفضل مثال أوروپى لها، ماكس شتيرنر Max Stirner، الذى سوف نبحث نظرياته فى الفصل ٥.

ولا يمكن أن تؤيد مثل هذه الحجة حقوق الملكية أو حتى اقتصادَ سوق. على أنه يجب التشديد على أن هذا هو الاتجاه المنطقى للحجة الفردية. ويقصر معظم الليبراليّين تماما دون الاستنتاجات، غير أن هناك البعض الذين يقتربون منها، مترنحين على حافة اللادولتية. ومع أن بعض الفكر التحررى الحديث يربط نفسه بالليبرالية فإنه تجرى مناقشته بصورة أفضل تحت مظلة اللادولتية. ويجرى الاعتراف شكليا بهذا الاسم الشعبى " اللادولتية -الرأسمالية" أو "النظام الملَكِىّ monarchism فى كتابات شخصيات بارزة مثل موراى روثبارد Murray Rothbard(الذى سنناقشه فى الفصل ٥). وفى بريطانيا، عند منعطف القرن العشرين، اقترب بشدة بعض المُريدين الأكثر تطرفا لـ هربرت سپنسر، مثل أوبيرون هربرت Auberon Herbert و ويردزويرث دونيسثورپ Wordsworth Donisthorpe، من اللادولتية عبْر فرديتهم الراديكالية.

وبكلمات أحد المعاصرين، يتجاوز أوبيرون هربرت السيد هربرت سپنسر فى الطابع الهربرتى (Ritchie 1902, 27, n. 1). بل انتقد هربرت عصبة الدفاع عن الحرية والمِلْكِية الأعمق فردية وسپنسرية، والتى زعم أنها كانت مرتبطة "بصورة أدفأ قليلا من الشقيقة المنطقية: المِلْكِية ... وأكثر من الشقيقة المنطقية: الحرية" (Herbert 1978, 14). واستحوذت عليه حرية الفرد، مناديا بدولة طوعية وضرائب طوعية، تُوحيان باللادولتّيين -الرأسماليّين. كما وجد وجهات نظر لاحقة لـ سپنسر محافظة بوضوح، بحنين إلى مثالية الكتاب المبكر لمعلِّمه، Social Statics (1851)[الإحصائيات الاجتماعية]. وفى أمريكا دافع آين راند عن حرية أكثر شمولا للفرد من وجهة نظر فلسفية مختلفة تماما. وتمثلت الحياة الرشيدة فى نظر راند فى

...ع أنانية خالصة من جانب كل فرد. وتكمن المقدمات الفلسفية لهذا المعتقد في الاستعمال الشاذ من جانب راند للفكر الأرسطي والتومي Thomist (نسبة إلى توما الأكويني). وكما علّق أحد الكتّاب فإن "غاية الإنسان تكمن (في نظر راند) في تحققه الذاتي وسيكون من الانحراف عن تلك الغاية بالنسبة له أن يضحّي بنفسه في سبيل الآخرين، وبالأخص في سبيل كيان زائف اسمه 'المجتمع'" (Barry 1986, ...). وكرّس راند هذه الفكرة بتقديس في مبدأ عنوانه "فضيلة الأنانية"[١٢]. فحياة الفرد وبقاؤه هما المعياران الوحيدان للقيمة. وعلى هذا النحو تكون الأنانية الأساس الوحيد للأخلاق. وتكون حياة عقلانية حريصة على المصلحة الشخصية. ويمثل ... كلا أخلاقيًّا للحوم البشر. والرأسمالية هي النمط الوحيد للترتيب الذي تعرض فيه إمكانية مثل هذه الحياة. وعلى هذا النحو يؤكد راند أن الليبراليّين يجب أن يناضلوا في سبيل الرأسمالية، ليس كقضية 'عملية'، ليس كقضية اقتصادية. بل، بكبرياء مبرّرة أخلاقيا، كقضية أخلاقية" (مقتبس في (Tame in Turner ed. 19...).

ورغم المظاهر فإنه لا أوبيرون هربرت ولا آين راند كان مستعدا لقبول المنطق الكلّي لهذه الحجة الفردية. فقد كان هربرت لوكيًّا (نسبة إلى جون لوك) ... بما يكفي للإيمان بقيد الحقوق الطبيعية، وأكد بالتالي ضرورة الاحترام والعون المتبادليْن، وهذا شيء كان سيزدريه كما ينبغي فرديٌّ خاص مثل شتيرنر. ... عن راند، الانتقاديّ للّادولتية، بنظام موضوعي عقلاني ورأى ضرورة شكل ... من أشكال الدولة المعتدلة (ولهذا تماثلات مع حُجَج روبرت نوزيك).

ونجد عند هربرت سبنسر وعصبة الدفاع عن الحرية والملْكية نوعا من "الحرية المقيَّدة"، مع أن من المهم أن نتذكر أن معاصرين ليبراليّين كثيرين كانوا ينظرون إلى أعضائها على أنهم متطرفون. وكان الاهتمام السياسي الرئيسي لـ... يتمثل في أن الليبرالية دافعت، في الماضي، عادةً عن الحرية الفردية ضد

إكراه الدولة. وكان كتابه الشهير The Man versus the State (1884) [الإنسان ضد الدولة]، يهدف إلى تذكير الليبراليِّين بأصولهم الحقيقية وبعيدا عن اشتراكية جلادستون التجريبية وخطايا المشرِّعين. وفى نظر سبنسر، كان الأفراد يمتلكون أنفسهم من خلال الحقوق الطبيعية. وكان لكل شخص حق متساوٍ فى حرية متساوية. وقد نشأت الحقوق الطبيعية فى سياق عملية بيولوجية من التقييد المتبادل والتعاقدية وكان هذا ضروريا للمجموعات الاجتماعية. وتتمثل النقطة المهمة التى ينبغى أن نشير إليها بشأن سبنسر فى أن حجته لصالح الفردية راسخة الجذور فى ميتافيزيقا تطورية طبيعية طموحة. وكان الهدف منها تحرير الفرد من الإكراه. وكان يمكن فقط لمجتمع صناعى يعزو أهمية قصوى إلى مثل هذه الفردية أن يكون ليبراليا بصورة حقيقية.

وفى ألمانيا، تجدر ليبرالية هومبولت، الأسبق كثيرا، بالمقارنة بإيجاز مع ليبرالية سبنسر. فمثل سبنسر، كان هومبولت يمقت فكرة تدخل الدولة فى شئون الفردية. ولم تكن عند سبنسر مشكلة فى الاتفاق مع تعليق هومبولت القائل إن "على الدولة أن تمتنع عن كل اهتمام بالرفاهية الإيجابية للمواطنين، وعليها ألا تخطو خطوة واحدة أبعد مما هو ضرورى للأمن المشترك والحماية ضد الأعداء الخارجيِّين" (Humboldt 1969, 37). غير أن تعريف هومبولت للفردية مختلف بصورة ملحوظة عن تعريف سبنسر. ذلك أنه أراد الحرية فى سبيل التطوُّر الجمالى الأقصى للفرد (Bildung [التكوين])، وهذه فكرة جرى استكشافها بصورة مكثفة فى الأدب الألمانى فى تراث Bildungsroman [رواية التكوين]. حيث يُطوِّر كل شخص حساسياته/ها. وهذه عملية عضوية بصورة جوهرية. وفى نظر هومبولت، "كلما صارت مشاعر إنسان أغنى فى أفكاره، وأفكاره فى مشاعره، صار نُبلُه فائقًا" (Humboldt 1969, 18). والفرد ينمو، ويتطور، ويصير أكثر تحضُّرا من خلال تجارب مختلفة. والحرية هى القدرة على هذا "التكوين". والهدف النهائى "هو التطور الأعلى والأكثر انسجاما ... إلى كُلٍّ كامل ومتماسك"، وهذه

فكرة كان على ج. س. ميل أن يستعملها فى كتابه On Liberty [عن الحرية] (Humboldt 1969, 16)[١٣]. ويقمع إكراه الدولة مثل هذا التطور الجمالى.

وفكرة أن المجتمع يقوم على أساس التقييد الفردى المتبادل والعقد، الذى يمكن أن نجده عند سپنسر، صدمت سمة مميزة ليست مختلفة عن ليبرالىٍّ كلاسيكى آخر فى القرن التاسع عشر، هنرى سيدچويك، فى كتابه Elements of Politics (1891)[مبادئ السياسة]. وفى نظر سيدچويك، يتمتع العقد بأهمية جوهرية للنظام الفردى الطابع. والعقد أساسى لتوحيد ذرات المجتمع الفردية. غير أن المقارنة مع سپنسر تنتهى هنا، لأن سيدچويك بذل قصارى جهده لإبعاد فرديته النفعية المعتدلة عن الفردية المتطرفةعند سپنسر. وعلى حين أن سپنسر كان عنيدا فى معارضته لقانون الفقراء والتوفير العام للتعليم، رأى سيدچويك طريقا وَسَطًا بين تطرُّف سپنسر والاشتراكية التجريبية لإدارة جلادستون الليبرالية فى ثمانينيات القرن التاسع عشر. على أن الحد الأدنى من الأمن الشخصى، وتنفيذ العقود، وحقوق الملكية الخاصة ليست ضمانات كاملة للرفاهية الفردية. وهناك شكل للتدخل الفردى الطابع الذى يهدف "إلى يؤمِّن [الفردَ] من الألم والضياع" (Sidgwick 1897, 58). وتمثل رعاية الطفل، وفرض الموازين والمقاييس، والتشريع الوقائى فيما يتعلق بالشئون الصحية، والإسكان، والتدريب الطبى أمورا يكون أفضل إشراف عليها للدولة. كما أنها تتفق بوضوح مع الفردية. وقد اعتقد سيدچويك أن الأفراد لا يعرفون دائما فى الحقيقة أفضل مصلحة خاصة بهم، وأنه لا ينبغى السماح لهم بالمعاناة نتيجةً لجهلهم أو ربحهم نتيجةً لإضعاف الآخرين.

وكان سيدچويك، رغم أنه كان انتقاديا للإدارة الليبرالية فى ثمانينيات القرن التاسع عشر، التى كانت، فى رأيه، أبويَّةً بالمعنى الأسوأ للكلمة، أقرب كثيرا إلى هذا النوع من الليبرالية الاجتماعية من سپنسر. واعتقد سپنسر أن المعاناة، والألم،

والبؤس، مساوية لنظام الإنذار البيولوچى للجسم(*). والمحنة هى المدرسة الفعالة للآثم. والدعم المفتعل لفرد متخلف يُضْعف النوع التطورى. وكما عبَّر سپنسر فإن: "رعاية الذين لا يصلحون لشيء على حساب الذين يصلحون لشيء قسوة بالغة" (quoted in Wiltshire 1978, 154; also Taylor 1992). ويدحض سپنسر معظم الإجراءات التى يذكرها سيدچويك بوضوح باعتبارها متعارضة تماما مع الفردية الليبرالية الحقيقية.

وكانت معارضة سپنسر لفردية سيدچويك النفعية امتدادا لمعارضته العامة للبنتامية Benthamism بوصفها فلسفة عملية [لخدمة مصالح ذاتية]. ورغم رأى أ. ف. دايسىA. V. Dicey فى البنتامية باعتبارها "ليست شيئا آخر سوى فردية منهجية" متطابقة تماما مع حرية التجارة laissez-faire، اعتقد سپنسر أن فلسفة كهذه كانت مفتوحة على اتساعها للتعسف السلطوى (Dicey 1905, xxx). ولا يمكن مطلقا أن يكون مبدأ "السعادة الكبرى"، كما استعمله بنتام وفيما بعد چ. س. ميل، الأساس للتشريع الليبرالى السليم. ولم يكن سپنسر وحيدا فى هذا الرأى. ورغم صيت شخصيتين بارزتين مثل بنتام و چ. س. ميل كشخصيات مؤسِّسة للِّيبرالية، شكَّك بعض الليبراليِّين، مثل سپنسر ومؤخرا روبرت نوزيك، فى أوراق اعتمادهم (١٤). وقد أكد نوزيك أن أحد الأخطاء الأساسية للنفعية يتمثل فى أنها بمحاولة إضفاء طابع إجمالى على المنفعة تدمر انفصال الأفراد وقيمتهم.

ولـ هايك اعتراضات مشابهة. فهو يشك فى الفرضية العقلانية الراسخة فى صميم النفعية، أىْ، أن بمستطاع أىّ شخص حساب السعادة العامة للمجتمع. وهو يؤكد أن العقل أداة عملية محدودة تُرْشِد الأفراد إلى إشباع مصالحهم. ولا أحد يمكن أن يقف فوق مصالحه (Hayek 1960, 38, 57 and 61)(١٥). ويرتكب النفعيون الخطأ الفلسفى المتمثل فى عدم تمييز الحدود للعقل وعلى حين أراد چ. س. ميل

(*) ضد الخطر – المترجم.

تحرير الفرد من الأعراف، اعتقد هايك أن التقاليد الاجتماعية والأخلاقية تشكل الطابع الفردى المتميز.

وتشكِّل حجة هايك بشأن التكوين الاجتماعى للفرد جسرا ملائما إلى تصور الطابع الفردى الذى يستخدمه الليبراليون الجُدُد، رغم أنه يستخدمه بطريقة مختلفة للغاية. وكان أحد العناصر الرئيسية فى الفهم الليبرالى الجديد للطابع الفردى يتمثل فى أنه يمكن توفيقه مع الجماعة، وهذه فكرة تبنَّها من جديد الجماعاتيون الليبراليون فى ثمانينيات القرن العشرين. وفى حالة الليبراليِّين المثاليِّين، كانت الحُجة ميتافيزيقية تماما بصورة مباشرة. وكان يُنظر إلى الطابع الفردى على أنه ثمرة دولة أخلاقية. وكان الفرد الذى يحدِّد أفعاله/ها ضمن بارامترات (عناصر ثابتة) اجتماعية عقلانية هو المواطن العقلانى بصورة جوهرية لدولة أخلاقية.

وقد أكد ت. ه. جرين، على أسس مثالية، أن المجتمع وسيلة للتحقيق الذاتى الفردى والطابع الفردى للنمو. وتوجد السياسة لإبراز القدرات الكامنة للفرد. وتعتمد إمكانية مثل هذا التطور على وجود مؤسسات اجتماعية. ويمثل كل فرد إمكانية روحية يمكن تحقيقها عبْر المجتمع. وفى نظر جرين، لا يمكن أن تكون المنفعة البشرية مجرد تعاقُبٍ لمباهج. وتوجد المنفعة الحقيقية بالأحرى فى ممارسات للمرء تقدِّم إسهاما مستمرا للمنفعة العامة لزملائه المواطنين. وهذه المنفعة العامة هى التى تقدِّم الإشباع لفهمٍ أكثر دواما للنفس البشرية(١٦). وعلى هذا النحو تكون النفس الدائمة منسجمة مع المنفعة المشتركة. والمؤسسات المدنية هى الشكل أو الخارجى للمُثُل العليا الأخلاقية. والمبرِّر الوحيد للمؤسسات المدنية هو الإسهام الذى تقدِّمه نحو النمو الأخلاقى للأفراد. ولهذا فإن المنفعة المشتركة لا يمكن أن تنفصل عن الفرد. وللأفراد وحدهم حقوق وواجبات كأعضاء فى المجتمع المدنى – مجتمع عليه تمكين الأفراد من النمو.

ويمكن أن نجد اعتقادا مماثلا عند الليبرالى الجديد ل. ت. هوبهاوس. وكما أكد هوبهاوس فى كتابه Liberalism [الليبرالية]، تأسست الليبرالية على الفرد الذى يدير نفسه، غير أنه "فى تحقيقه لقدراته على الإحساس، والحياة، والطاقة الذهنية والبدنية ... وفقا لعبارة جرين، يجد منفعته فى المنفعة العامة" (Hobhouse 1911, 128, also Allett 1981, 204). وتوفِّر الحياة المجتمعية الإطار والشروط التمكينية التى يمكن أن يتطور بها البشر. ويكون مجتمع حرا "حيث تتمتع كل العقول بسعة المدى، وهو ما لا يمكن بلوغه إلا بالوفاء ببعض الشروط الأساسية لصلتها المتبادلة عن طريق الجهد المنظَّم" (Hobhouse 1918, 60; also Collini 1979, 10, 97).

ولم تمثل فكرة كهذه تراجعا عن أىّ التزام بالفردية. فقد أكدت فى الواقع أن الطابع الفردى المتميز ينمو فى مجتمع وأن جانبا من هذا الطابع الفردى يتمثل فى إدراكٍ لأهداف مشتركة. وكان الليبراليون، فى هذه الحجة، مهتمين بصورة رئيسية بالفردية المدنية. وكما يعلِّق مايكل فريدن: "الليبراليون الجدد ... فسَّروا افتراض المسئولية المشتركة عن مجالات محدَّدة للنشاط البشرى على أنها فى حد ذاتها تقود إلى نمو وكمال الأشخاص" (Freeden 1986, 108). وكان الطابع الفردى، خاصة فى نظر الليبراليِّين المثاليِّين، و ج. س. ميل إلى درجة ما، عملية نمو فى اتجاه حياة أكمل. ويقتضى نمونا الشخصى الاعتماد المتبادل. ولا يمكن أن نفصل منفعتنا نحن عن منفعة الآخرين.

وتمثلت وجهات نظر شعبية كثيرة أكثر تقليدية فى القرن التاسع عشر بشأن الفردية، مرتبطة بشخصيات بارزة مثل صامويل سمايلز Samuel Smiles أو هارييت مارتينو Harriet Martineau، ركزتْ على الشخصية، ومساعدة الذات، والاعتماد على الذات، متحولة ببراعة فى الحجج الليبرالية الجديدة. وصارت مساعدة الذات والاعتماد على الذات متجسديْن فى تحقيق الذات. وصار من الأسهل على

المصلحين الاجتماعيّين فى هذا السياق أن يتكلموا عن عقبات ماديــة تحُــول دون تحقيق الذات (وبالتالى عقبات دون مساعدة الذات وتكوين الطابع المميز). وبصورة متزايدة، جرى تبرير تدابير السياسة العامة البريطانية فى تسعينيات القرن التاســع عشر والعقد الأول من القرن العشرين، مثل التأمين القومى، ومعاش الــشيخوخة، على أنها تقدِّم أساسا أكثر رسوخا لمساعدة الذات. بل وصــف الــبعض التــأمين القومى بأنه تأميم للتقتير.

وتتمثل نقطة ينبغى أن نشير إليها هنا فى أن الفردية والطبيعة البشرية تبقيان غامضتين فى الليبرالية. ومن المؤكد أنه لا يوجد أىّ تمييز واضح لا لبس فيه بين "الفردية" و "الجماعية". وتحجب هاتان اللفظتان أكثر مما تكشفان. وعــلاوة علــى هذا، توجد أشكال وإدراكات مختلفة للفردية مبرَّرة من وجهات نظر فلسفية مختلفة وأحيانا غير متناسبة. وأخيرا، تتأرجح آراء متباينة بشأن الفردية بــين الكراهيــة التامة لضرورة تدخل الدولة والقبول الواضح به.

قيمة الحرية الفردية

الحرية قيمة حاسمة عند الليبراليِّين. غير أننا يجب أن نهتم بعنايــة وثيقــة بوجهة نظر مايكل فريدن: "ملاحظة أن إيماننا بالحرية يمثل عنصرا أساســيا فــى الفكر الليبرالى حقيقة بديهية. واعتقاد أن الليبراليِّين كانوا متحدين أيديولوجيًّا عبْــر اعتقاد فى الحرية خطأ. ومثل مفاهيم أخرى، تشتمل الحرية على مدًى واسع مــن المواقف" (Freeden 1986, 266). وكان التمييز التقليدى الذى تمَّ إجراؤه فى إطــار هذا المفهوم بين الحرية السلبية والحرية الإيجابية(١٧). وبالإضافة إلى هذا، يجــرى فى كثير من الأحيان تأكيد أن الحرية الإيجابية ليست فــى الحقيقــة جــزءًا مــن الليبرالية. وعلى سبيل المثال، ينظر هايك إلى تدهور الليبراليــة البريطانيــة منــذ

سبعينيات القرن التاسع عشر على أنه "وثيق الارتبـاط بإعـادة تفـسير الحريـة" (Hayek 1978, 134; also Hayek 1944). ويرفض التفسيرُ الحالى مثل هذا التقييم.

وإذا قرأنا الكتابات الليبرالية الكلاسيكية بعناية فإنه ليس من الصعب أن نجد التزاما بالفكرة السلبية. ويلتزم بمثل هذا التعريف كتّاب مثل بنچامـان كونـستان، وأليكسى دو توكڤيل، وهومبولت، وسپنسر، وسيدچويك، وحديثا، إيزايا برلين Isaiah Berlin، وهايك، وميلتون فريدمان، وروبرت نوزيك. فالفرد حرٌّ عندما يُترك بـلا إكراه أو بلا تقييد. وتقليديا، يُنظر إلى الكثير من تدخل الدولة علـى أنـه يُقـوِّض المبادرة الفردية ويتنافى مع الحرية الأساسية.

والمسألة المهمة هنا هى معنى التقييد. ومن الجلىّ أنه مهم بصورة عميقـة لتقرير ما إذا كان قد جرى أو لم يجر انتهاك الحريـة. وتوجـد شـروط محـدَّدة بوضوح لتحديد طبيعة التقييد. أولا، يُنظر إلى القيود فى العادة على أنها مادية فـى طابعها – سجون وبنادق موجَّهة. ثانيا، تكون خارجية على الأفراد: القيـد شـيء يفرضه س على ص. وأخيرا، يقتضى التقييد الفعل المقصود المتعمـد. ولا يمكـن لأحد، وفقا لهذه القراءة، أن يقيِّد أحدا بلا قصد. والحقيقة أن هايـك يفـضّل كلمـة "coercion" [إكراه] على لفظة "restraint" [تقييد] الأكثر غموضا، ما لم يكـن مـن الواضح أنه يوجد "restraining agent" [أداة التقييد] (Hayek 1960, 16-17). ولـيس من الواضح هنا لماذا يجب أن يكون الإكـراه أو التقييـد مقـصودا، إلا إذا كـان منصوصا على أن هذا يجب أن يكون الحال.

كما يصرّ هايك على أننا لا ينبغى أن نخلط الحرية مع إحساس داخلى للمرء بأنه حرّ. وعلاوة على هذا فإن العجز ونقص الطاقة أو القدرة ليسا تقييدات. وربما قدَّمتْ قدرة أو سلطة إمكانيات لاستعمال الحرية، غير أنها ليـست مترادفـة مـع الحرية. ولهذا لا ينبغى خلط الحرية بالشروط التى يمكن ممارسـتها فـى ظلهـا.

وتعنى هذه الحجة أن المرض، والتوعك، والشيخوخة، والعجز البدنى، والفقر، والبطالة، ونقص الفُرَص لا علاقة لها بالحرية ما دامت ليست قيودا متعمدة.

وفى كثير من الأحيان يرتبط مفهوم كهذا عن الحرية بالملكية. ومن جون لوك فصاعدا، ظلت مسألة الملكية وثيقة الارتباط بالحرية. وقد لاحظ جون جراىJohn Gray، مقتفيا أثر هايك، أن "الملكية الخاصة تجسيد للحرية الفردية" (Gray 1986b, 62)(١٨). وتصير الملكية امتدادا للحقوق الجسمانية. وفى كثير من الأحيان يمكن الرجوع بكثير من الحجج التى استعملها الليبراليون إلى دعاوى حول "التحرُّر من" الإكراه أو التقييد من جانب الدولة فى الحقوق الجسمانية وحقوق الملكية. وتبرز الدولة فى العادة فى مثل رهانات الإكراه هذه. وهذا مفهوم فى حالة التراثات الدستورية لأن معظم الكتابات الدستورية تطورت فى سياق الحكم المطلق البالغ الاستبداد. وكان هذا الخوف من سلوك الدولة الاستبدادية يصحّ بالنسبة لليبراليِّين كلاسيكيِّين، مثل بنچامان كونستان فى فرنسا فى أوائل القرن التاسع عشر، كما كان يصحّ بالنسبة لليبراليِّين كلاسيكيِّين فى القرن العشرين عارضوا اشتراكية الدولة (Constant 1988).

على أن مبررات الحرية السلبية أوسع من مجرد الدفاع عن الملكية. ويمكن أن يميل معظم أنصارها إلى دعوى أنها ضرورية لكلٍّ من العبقرية والإبداع. والحرية السلبية لا تقترح أىّ بنية أخلاقية ثابتة واحدة للأفراد. والحقيقة أن من المفترض لها أن ترتكز على الاعتراف، والتسامح، والاحترام، فيما يتعلق بالتنوع. وعلى هذا النحو تدل الفردية على تنوُّعٍ فى المزايا. وفى العادة يجرى تأكيد أن الحرية السلبية تقوم بالنقيض المحدَّد لهذا.

والحجج الليبرالية بشأن التقييدات ليست بالغة الاستقامة فى الممارسة. وكان الاهتمام الدستورى الأصلى الرئيسى لـ "ويج"، فى صراعهم مع تراثٍ للحكم المطلق، هو دعم الحريات المدنية للتعبير، والعبادة، وما شابه ذلك. وتُمثِّل الهدف

فى محاولة توسيع الضمانات الدستورية. وعند بعض "الويج" والراديكاليِّين تحوَّل عبء التقييد إلى الحريات السياسية منذ تسعينيات القرن الثامن عشر. وانتقل الاهتمام نحو توسيع حق الانتخاب. غير أنه حتى فى وقت مبكر مثل خمسينيات القرن الثامن عشر كان "الويجىّ" جوشيا تاكر Josiah Tucker أيضا يطالب بـ "ثورة مجيدة"(*) فى المجال الاقتصادى (Eccleshal 1986, 21). وتمحور طلب الحرية الاقتصادية فى أربعينيات القرن التاسع عشر حول ملاذ حرية التجارة وإلغاء قوانين الحبوب. وبمعنًى ما، كان ينظر ليبراليون مثل برايت و ريتشارد كوبدن Richard Cobden إلى الحرية الاقتصادية على أنها امتداد للحرية السياسية. وكانت الحرية الاقتصادية تحرُّرًا من امتياز آخر من الامتيازات السياسية لطبقة مُلاك الأراضى الأرستقراطيِّين الذين كانوا يرفعون بصورة مفتعلة أسعار المواد الغذائية الأساسية من خلال سيطرتهم الاحتكارية. وبلغ مطلب مثل هذه الحرية ذروةً فى عصبة معارضة قانون الحبوب (Howe and Morgan eds 2006).

وبحلول سبعينيات القرن التاسع عشر كان قد صار كثير من الليبراليِّين مهتمين أكثر فأكثر بالتقييد على الأفراد المشاركين فى ثقافة صناعية. وتركَّز الاهتمام بصورة متزايدة على الحريات الاجتماعية. وارتبطت الحرية الاجتماعية فى كثير من الأحيان (مثل الحرية السياسية والحرية المدنية) توسيعا لتنظيم الدولة. وكما أكد أحد معاصرى سبنسر، كان الناس يحتاجون إلى ضمان الدولة للتعليم الكافى لأن يكونوا قادرين على أن يفهموا حُجَّة سبنسر بشأن الحاجة إلى استبعاد تدخُّل الدولة من التعليم (Ritchie 1902, 11-12).

(*) الثورة المجيدة" Glorious Revolution: أو ثورة Revolution of 1668 والمقصود أن تكون الثورة المنشودة مثل نجاح البرلمانيِّن الإنجليز بالتحالف مع غزو ويليام الثالث الهولندى فى الإطاحة بـ **جيمس الثانى** ملك إنجلترا و **جيمس السابع** ملك إسكتلندا و **جيمس الثانى** ملك أيرلندا – المترجم.

وما يمكن أن نلاحظه فيما ورد أعلاه هو أساس التقييد. ومنذ آدم سميث فصاعدا، كانت هناك بشأن ضرورة أشكال مختلفة من التقييد القانونى. ولا شك فى أن الليبراليِّين الكلاسيكيِّين، مع كونهم مرتابين إزاء مجال سلوك الدولة، لم يفكروا فى الاستغناء عنها. وتصحّ نفس الفكرة على ليبراليِّين أحدث. بل يفكر حتى ليبرالى كلاسيكى معتدل هو روبرت نوزيك فى "معادلٍ للدولة" – الوكالة المُشْرِفة على الحماية Dominant Protection Agency– المنبثقة بصورة طبيعية وعفوية لتقديم خدمات الحماية[١٩].

ويبدو بالتالى أنه توجد تمييزات ضمنية، فى إطار الفكر الليبرالى، بين التقييد المبرَّر وغير المبرَّر. وتوجد ثلاث نقاط نشير إليها هنا. أولا، لا يكاد يوجد اتِّساق بين تلك الممارسات التى ينظر إليها الليبراليون كتقييدات؛ وثانيا، لا يكاد يوجد توضيح لمدى الحجة الخاصة بالتقييد المبرَّر؛ وثالثا، كيف يمكن أن يحدد المرء التقييد المبرَّر دون أن يوضح بالفعل ما هو الجدير بالاهتمام فى أنماط بعينها من السلوك؟

ومن الجلى أن مفهوم الحرية السلبية فى حد ذاته لا يقدِّم أىَّ إرشاد فيما يتعلق بنشاط الدولة. وقد استعمل ك. ب. ماكفيرسون C. B. Macpherson، على سبيل المثال، حجة حرية سلبية لدعم تحوُّل اشتراكىّ–التوجه للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية فى المجتمعات الصناعية الغربية[٢٠]. ومن الصعب أن يُوحى هذا بالثقة فى العقل الليبرالى الكلاسيكى. وبالإضافة إلى هذا، لم يقبل أىُّ ليبراليِّين كلاسيكيِّين المبدأ المتمثل فى أن التقييد بوصفه تقييدا شرٌّ. وسلوك الدولة بوصفه سلوكا للدولة ليس يالضرورة تقييدا (Taylor 1985). ويمكن أن يكون الكثير من سلوك الدولة غير ضارّ مطلقا. والحقيقة أن التقييد طقس متغيِّر فى الفكر الليبرالى. واستمر توسيع تطبيقه بلا انقطاع، كما سبق التأكيد، فى النظريات الليبرالية الجديدة فى أوائل القرن العشرين. وقد تطلَّب طابع بعض التقييدات مزيدا من نشاط الدولة

أكثر من تقييدات أخرى. وبعض التقييدات مبرَّرة جزئيا لأنها تساعد على القضاء على التقييدات غير المبرَّرة. وهذا هو الحال على وجه الخصوص حيثما لوحظت البطالة، والفقر، والمرض، والشيخوخة، فى النوع الأخير. ونرى هنا حركة سائلة إلى صميم الليبرالية الجديدة.

وتتعلق النقطة الثانية بالدرجة التى يمكن توسيع الحجة إليها. ويمكن أن يميل بعض الليبراليِّين، مثل هايك أو برلين، إلى تأكيد أن مفهوم التقييد لا يمكن أن يشمل قيودا مثل الفقر أو البطالة. وليست هناك سوى "تقييدات خارجية إيجابية" ترتبط بعوامل تقييدية متعمدة. وبالتالى فإنه لا وجود لأحدٍ يتعمد أن يوجد الفقر أو البطالة. وهذا هو المعنى الوحيد الذى سيقبل به هايك الاستعمال المتكافئ للتقييد أو الإكراه. ولكنْ، هل توجد أسباب أساسية وراء أن يكون مفهوم التقييد أو الإكراه حصريا بهذه الطريقة؟ والحقيقة أن الصداع النصفى، والمرض الموهن، والجهل، ونقص المهارات، والفقر، والبطالة، تقييدات على الأفراد الذين يمكن القول إنها تُكرههم على نماذج من النشاط. والمطالبة على وجه الحصر بمجرد "التقييد الخارجى الإيجابى" هى فى آنٍ معا لا مبرِّر لها مفاهيميًّا وغريبة تاريخيا ودلاليا. كما يبدو أن كثيرين من الليبراليِّين الكلاسيكيِّين لم يلتزموا بمثل هذه الفكرة الحصرية.

واستمرّ الليبراليون بحجة التقييد إلى القرن العشرين، مع أنهم أضافوا إليها أيضا. وهنا نتطرق إلى التصور الإيجابى للحرية الفردية. كيف يمكن للمرء أن يتحقق مما هو تقييد مبرَّر، دون توضيح ما هو جدير بالاهتمام فى أفعال بعينها؟ وما لم يتخذ المرء وجهة نظر متطرفة، مؤكدا أن كل تقييد بوصفه تقييدا شرٌّ، وهو ما يسلِّم أغلب الليبراليِّين بأنه منافٍ للعقل بوضوح، فإنه ملتزم بتمييز شكلى بين التقييد غير المبرَّر والتقييد المبرَّر. وبقيام المرء بهذا فإنه يقوم بالتمييز كيفيا بين الأفعال متجاوزا، بالتالى، النطاق المباشر للحرية الفردية السلبية. وتنتهى الحرية

الفردية بالتالى إلى التطابق مع أنماط بعينها من الفعل الجدير بالاهتمام. وهذا مجال فَهْمٍ أكثر إيجابية للحرية الفردية.

وفى ثمانينيات القرن التاسع عشر أكد ت. ه. جرين أن الحرية لا يمكن فهمها على أنها غياب التقييد أو الإجبار. وأكد أننا "لا نعنى مجرد الحرية فى أن نفعل ما نشاء. إننا لا نعنى الحرية التى يمكن أن يتمتع بها إنسان واحد ... على حساب فقدان الآخرين للحرية". ويواصل قائلا إن الحرية "قدرة إيجابية على أن نفعل أو نتمتع، وإنها أيضا شيء نفعله أو نتمتع به بصورة مشتركة مع آخرين" .(Green 1888, 370-1; see also Dimova-Cookson 2003 and Wempe 2004) والنقاط المهمة التى ينبغى أن نشير إليها هنا هى أن التقدم فى المجتمع يُقاس بتقدُّم مثل هذه الحرية، التى اعتقد جرين أنها تتفق تماما مع تطور الليبرالية، وأن المجتمع المدنى هو الشرط المسبق لممارسة مثل هذه الحرية – التى لا يمكن أن تقوم على عدم حرية الآخرين. وتتوافق الحرية مع المصلحة العامة. وعلى هذا النحو تنسجم حرية الفرد مع المجتمع. والحرية هى القدرة القصوى لكل أعضاء المجتمع على جعل أنفسهم أفضل. وعلى هذا النحو أكد جرين أنها مبرَّرة، على أساس الحرية، والتدخل فى بيع واستهلاك الكحول، والسكن، ومتطلبات الصحة العامة، والبطالة، وملكية الأراضى، والتعليم. ورغم أن مثل هذا العمل إكراهى إلا أنه يقضى على الإكراه غير المبرَّر ليوفر بذلك شروطا للممارسة الحقيقية للحرية. ويمكن بالتالى أن يُشارك القانون فى حياة أولئك الذين يعانون العمل المنهِك، ونقص التغذية، وسوء السكن، ونقص التعليم.

وتتردد أصداء هذه الثيمات فى كثير من الكتابات الليبرالية الجديدة. وكما لاحظ هربرت صامويل Herbert Samuel: "لا يمكن أن توجد حرية فردية حقيقية فى حالة إنسان حبيس ومضطهد بالفقر، بساعات طويلة من العمل، وبعدم الأمان فى أسباب العيش. ... ولكىْ يكون حرا فإنه يجب تحريره من هذه الأشياء أيضا.

وفى حالات كثيرة، كانت سلطة القانون وحدها هى التى يمكن أن تؤثر على هذا. وفى كثير من الأحيان قد يعنى مزيد من القانون مزيدا من الحرية الفردية (Samuel 1945, 25; see also Samuel 1902)[٢١]. وتطرح شخصيات بارزة مثل هوبهاوس، و ونستون تشرتشل Winston Churchill، و ه. ه. أسكويث Herbert Asquith نقاطا مماثلة (Vincent and Plant 1984, 73-6). وهذا الفهم للحرية الاجتماعية هو الذى يكمن وراء الإدارات الليبرالية فى فترة ١٩٠٦-١٩١٤ وتشريعها الخاص بالرفاهية. كذلك فإن هذا الخط للفكر هو الذى استمرّ إلى كثير من جوانب التراث الديمقراطى الاجتماعى إلى يومنا هذا. وقد تطور فى السنوات الأخيرة إلى مجادلات دولية تتعلق بالفقر وحقوق الإنسان[٢٢].

العدالة والمساواة

كان أهم تفسيرين للعدالة ظهرا فى الكتابات الليبرالية فى القرنين التاسع عشر والعشرين مفهومان أحدهما إجرائى والآخر توزيعى (العدالة التوزيعية). وقد ركزت الليبرالية الكلاسيكية إلى حد كبير على التصورات الإجرائية وركزت الليبرالية الاجتماعية على التصورات التوزيعية[٢٣]. وتقتضى العدالة فى نظر الليبرالية الكلاسيكية المحافَظة على مجموعة عامة من القواعد والإجراءات الشكلية. وهى تقدِّم الأساس الشامل المتمثل فى سيادة القانون التى تجرى فى إطارها حماية الأفراد فى ممارسة مصالحهم. والقانون لا يوجد للتدخل فى الأنشطة والاختيارات البشرية الخاصة. إنه معنىٌّ بالأحرى بالشروط التى يعبِّر فيها الأفراد عن تفضيلاتهم. والعدالة ليست معنية بنتائج التفضيلات. ولهذا فإن الفقر، واللامساواة الاقتصادية، والبطالة، ليست فى حد ذاتها قضايا العدالة. وقد أطلق هايك على هذا المفهوم المحدد تسمية "العدالة التبادلية" وأكد أنها كانت جوهر ما كان الليبراليون الكلاسيكيون يعنون دائما بالعدالة (Hayek 1960, 440, n. 10)[٢٤].

والعدالة معنيّةٌ بتسهيل الحد الأقصى من حرية الأفراد وعفويتهم في ممارسة مصالحهم أو مزاياهم الشخصية الخاصة. ولهذا فإنها معنية بالمحافظة على القواعد الإجرائية لتحقيق الشروط للحرية الفردية. فهي ليست معنية بالنتائج المنصفة.

وقد أدّى هذا إلى التناحر المباشر بين النظريتين الإجرائية والتوزيعية. ويركِّز الظلم في نظر الليبراليِّين الكلاسيكيِّين على الأفعال المتعمدة للتقييد، أو التدخل، أو الإكراه. ونتائج نظام للسوق لا هي عادلة ولا هي ظالمة، حيث إنها ليست أفعالا متعمدة (Hayek 1982, 65). وكبديل، تحاول العدالة التوزيعية تحسين المعاناة البشرية والحاجة البشرية. وكاستجابة، أكد المنظرون الليبراليون الكلاسيكيون مثل هايك أنه لا توجد أيّ مبادئ معترف بها لتوزيع الرفاهية في المجتمع. وحتى إذا كان من الممكن أن نجد مبادئ رئيسية كهذه فإنها لن تُوضع موضع التطبيق في مجتمع "تقوم إنتاجيته على كون الأفراد أحرارا في استعمال معرفتهم وقدراتهم في سبيل أهدافهم الخاصة" (Hayek 1978, 140). ويعني التوزيع خطة، كما يعني المخطِّطين الذين سيحاولون فرض مبادئهم على آخرين. وتخلق مثل هذه العمليات الظلم بصورة لا يمكن تفاديها بحكم عشوائيتها ذاتها. وكانت هذه هي الثيمة الرئيسية في كتاب هايك(1944) The Road to Serfdom [الطريق إلى العبودية]. وكانت هذه ثيمة أساسية في مفهوم هربرت سپنسر عن التدهور من المجتمع الصناعي إلى مجتمع محارِب. وفي هذه الحجة تتجه العدالة التوزيعية إلى المجتمعات المتحولة، تحت سراب العدالة الاجتماعية، نحو العدوانية أو الشمولية. وعلى العكس، يجب أن يسمح المجتمع العادل بصورة حقيقية للأفراد بالحد الأقصى من الحرية لممارسة مصالحهم الخاصة دون تدخُّل. وإذا كان للأفراد أن يتلقوا مزايا أو أعباء على أساس الحاجة، فإن هذا سيؤدي أيضا بالتالي إلى تقويض كفاءة نظام السوق. ومع هذا، يعترف هايك بالفعل بدورٍ ما للدولة لتخفيف المعاناة القصوى.

وليس من المدهش فى السياق الوارد أعلاه أن يفسِّر بعض الكتّاب الليبراليِّين الكلاسيكيِّين الدافع وراء العدالة التوزيعية على أنـــه الحـــسد (Hayek 1960, 93). فأولئك الذين لا ينجحون كرجال أعمال يجدون وسائل أخرى لإضعاف الناجحين، أىْ، عن طريق انتزاع ملكيتهم عبْر الضرائب. وفى نظر سبنسر، تتمثل واحدة من المشكلات الرئيسية التى تحاول العدالة التوزيعية أن تُعالجها فـــى المعانـــاة والآلام التى تؤدى إليها لامساواة الموارد؛ غير أن هذه المعاناة نفسها متكافئة مع لامساواة الجسم. ذلك أن غير الكفؤ، والخامل، والعاجز، ينبغى التخلص منهم. ويمثل إنقـــاذ مثل هؤلاء الأفراد عن طريق إعادة توزيع الموارد عليهم أبويَّةً فى غيـــر محلهـــا. وهو أيضا تغييرٌ لاتجاه العملية التطورية بكاملها.

وترتبط الحُجَج الواردة أعلاه ارتباطا وثيقا بالحُجَج المستخدمة فـــى مجـــال المساواة. فقد عززت الليبرالية الكلاسيكية فَهْمًا شكليا للمساواة. ونشأت اللامـــساواة كحقيقة طبيعية، أو كنتيجة لمسار لاشخصىّ. وكانت المساواة أمام القـــانون فيمـــا يتعلق بالحقوق المدنية جوهرية. وكانت المـــساواة الاقتـــصادية تعنـــى الوصـــول المتساوى إلى السوق. ويجب أن يكون لكل شـــخص الحريـــة المتـــساوية لاتبـــاع مصالحه أو مصالحها، بشرط ألَّا تنتهك هذه الحرية الحق المتساوى للآخرين فى أن يفعلوا نفس الشيء. وتُحاول المساواتية الزائفة، من هذا الموقـــع، تحقيـــق توزيـــع أفضل للثروة عبْر تأثير الدولة. وهذا مرة أخرى هو "المجتمع المحارِب" المخيـــف عند سبنسر. وقد أكد سبنسر فى ١٩٠٣ أن هدفه "لم يكن مساواة الناس، بل مساواة دعاواهم فى أن يجعلوا أنفسهم أفضل" (مقتبس فى Greenleaf 1983, 81). وبصورة لا يمكن تفاديها تؤدى ممارسة المساواة الاقتصادية والاجتماعيـــة الحقيقيـــة إلـــى تقويض عملية السوق وتدمير الحرية. وعلى هذا النحو تكون الحرية دائمـــا علـــى خلافٍ مع المساواة. وتقود المساواة الحقيقية إلى الإكراه والإرهـــاب مـــن جانـــب الدولة (Acton 1971, 71).

ورغم غوغائيات كثير من الليبراليِّين الكلاسيكيِّين ضد مفهوميْ العدالة التوزيعية والمساواة الحقيقية، من الجلىّ أن هاتين الفكرتين الأخيرتين كان لهما مكان الصدارة فى التراث الليبرالى، بالرجوع إلى راديكاليِّين مبكرين من ذوى العقل الليبرالى مثل توم بين(٢٥). وإذا كان من المسلَّم به أن أىّ شخص له حق متساوٍ فى الحرية المتساوية، والحرية مفهومةً على أنها القدرة على فعل شيء جدير بالفعل، فإن الحجة الليبرالية تبدأ بالتالى بصورة لا يمكن تفاديها فى تغيير بؤرة تركيزها. ومن المرجح إذن أن يقتضى ضمان الحرية المتساوية بعض المبادرات التوزيعية الحقيقية من جانب الدولة.

ولهذا كان الليبراليون الجُدُد، فى أوائل القرن العشرين، واضحين تماما فى تأكيد أن التفاوتات الضخمة فى الثروة ظالمة وبحاجة إلى العلاج عن طريق شكل محدود من إعادة التوزيع. ولم يكن هدفهم تقويض نظام السوق الحرة، إلا أنهم أحسّوا أنه يمكن تخفيف آثارها. وكما أكد ت. ه. جرين: "متروكين لأنفسهم، أو لعمل الخير العفوى، يقوم سكان متدهورون بتأبيد وزيادة أنفسهم" (Green 1888, 376). وقد اعترفت الليبرالية الجديدة بالحاجة إلى إعادة التوزيع فى سبيل الحرية، والمساواة، والعدالة، الحقيقية. وفى الجزء الأول من القرن العشرين، كانت النتيجة المباشرة لمثل هذه الخطوط الفكرية أفكارا ليبرالية جديدة بشأن الحد الأدنى للأجور، والصحة، وتأمين البطالة، والوجبات المدرسية، ومعاشات الشيخوخة، وإلخ.. ولم يكن هذا خطوة نحو الاشتراكية، بل كان بالأحرى توسيعا للحجج الخاصة بالحقوق المتساوية إلى الحريات المتساوية. وقد مورست هذه الأفكار المحددة بقدر كبير من التعقيد النظرى، منذ سبعينيات القرن العشرين، فى الكتابات الليبرالية الاجتماعية لـ چون رولز(٢٦).

والفكرة الأساسية فى النظرية الليبرالية الاجتماعية لـ چون رولز عن العدالة بسيطة بصورة مذهلة، أعنى، تحديد ترتيبات منصفة فى المجتمع لكل الأطراف

لتوافق عليها دون أن تعرف كيف سيكون تأثيرها عليها. وتتمثل الفكرة فى إزالة إمكانية الاعتباطية فى القرارات بشأن العدالة. وفى نظر رولز، لا ينبغى أن تعكس العدالة الفُرَص أو المصالح الاعتباطية، بل ينبغى بالأحرى أن تهدف إلى إلغائها فى سبيل الإنصاف (Rawls 1971, 101-2). والأداة التى يتحقق بها هذا الإلغاء فى A Theory of Justice (1971)[نظرية عن العدالة] هى "الموقف الأصلى" Original position. ويسمح هذا للأفراد بأن يختاروا مبادئ العدالة للمجتمع وراء "حجاب من الجهل" – شكل من النزاهة العقلانية يُعادل، فى الوظيفة، الفكرة القديمة للعقد الاجتماعى والدولة الطبيعية(٢٧). وكان لدى رولز إيمان قوىّ قوى بالقواعد أو المعايير الضمنية للعقلانية التى يمكن استخلاصها(٢٨).

ويجب أن يكون الإجراء الخاص بالكشف عن هذه القواعد الضمنية نزيها ومحايدا، أىْ إجراءً متفقا عليه. والسؤال الأساسى الضمنى لهذا الإجراء المتفق عليه هو ما هى مبادئ العدالة التى سيختارها أفراد عقلانيون فى موقف مساواة متفق عليها؟ ويسمح حجاب من الجهل لعملية "الاستخلاص" هذه بالحدوث. وتحجب أداة "الحجاب" هذه قدرات وقوًى خاصة عمن يختارون، غير أها تسمح بالمعلومات العامة، التى تقدِّمها الفروع العلمية الاجتماعية.

وفى سياق هذا الموقف الأصلى من المفترض أن يكون الفرد الذى يقوم بالاختيار عقلانيا أنانيا، له خطة محدَّدة للحياة، يحاول تقليل الخسائر إلى حد أدنى وتعظيم المزايا فى أىّ موقف اختيار. والخير والإيثار مستبعَدان. وعلاوة على هذا، من المفترض أن يرغب أىّ فرد فى مزايا أساسية بعينها، ومزايا أساسية اجتماعية مثل احترام النفس، والحقوق، والحريات، والفُرَص، والسلطات، والدخل، ومزايا أساسية مثل الصحة والفهم. وستحاول أطراف، بقدر الإمكان، تعظيم مزاياهم الأساسية كجزء من خطة عقلانية. ومن المفترض أن تكون هذه المزايا "الخفيفة" مرغوبة من جانب الجميع وهى متميزة عن أىّ مزايا حقيقية "كثيفة"، يملكها كل

شخص، ولكنْ غير المتناسبة إلى هذا الحد أو ذاك فى مجتمع تعددى. ويشير رولز إلى أنه يمكن، مع ذلك، التوصل إلى الاتفاق، حتى فى إطار تعددى، على تصور خفيف للمزايا. والمزايا التى يحتاج إليها كل الأفراد يمكن أن تكون مُستمدة من نموذج يكون من المفترض، رغم قيامه على المصلحة الذاتية، أنه يشكل اختيارا أخلاقيا مثاليا. ويحاول هذا الموقف الأصلى بالتالى تقديم تفسير لإحساسنا الأساسى العميق الضمنى بالعدالة.

ويشير رولز إلى أنه ستكون هناك بعض القيود على اختياراتنا فى هذه الحالة الأصلية. (Rawls 1971, 122-6 and 131-6). وسيكون على أىّ مبادئ مختارة أن تكون عامة (لا تشمل أىّ مصالح محددة)، وشاملة فى التطبيق (تصدق على هذا النحو على كل الأشخاص الاعتباريِّين)، وعلنية (أىْ، معروفة للجميع ولا تشمل أىّ قواعد إدارية خاصة). كما يجب أن يكون لها ترتيب قياسى للدعاوى المتصارعة بين الأفراد. كما يجب أن تكون محكمة الاستئناف النهائية فى أىّ تفكير عملى. ويتمثل إجراءالاختيار الدقيق الذى يتبناه رولز فى "المبدأ الأقصى" أو أقصى الحد الأدنى، أىْ، "نحن نرتب البدائل بأسوأ نتائجها الممكنة: إننا نعتمد البديل الذى تكون نتيجته الأسوأ أعلى من النتائج الضارّة للبدائل الأخرى" (Rawls 1971, 152-3). وسوف يميل الأفراد بطبيعة الحال من وجهة نظر رولز إلى المخاطرة بالمعارضة.

ويشير رولز إلى أن يُستمد إحساس عام بالعدالة من مبدأ الأقصى،أىْ، أن الحرية، والدخل، والثروة، وأُسُس احترام النفس سيجرى توزيعها بالتساوى ما لم يكن هناك توزيعٌ غير متساوٍ لأىّ أو كل هذه المزايا لصالح الأقل تمتعا بالمزايا. ويمكن تقسيم هذا المفهوم العام إلى مبدأين أساسيين. الأول يعزز حقا متساويا لحريات أساسية متساوية للجميع؛ والثانى، ويشار إليه فى العادة على أنه مبدأ

الاختلاف، يعزز أن تكون اللامساويات الاجتماعية والاقتصادية لأعظم مصلحة للأقل تمتعا بالمزايا ومتعلقة بالمناصب والوظائف المفتوحة للجميع تحت شروط المساواة النزيهة فى الفُرَص. ويتفق كلا مبدأىْ العدالة بوضوح مع إحساسنا الحدسى بما هى العدالة. وهناك أيضا ترتيب معجمىّ لهذين المبدأين (Rawls 1971, 243). والأسبقية منطقيا وحدسيا للمبدأ الأول. ولا يمكن تقييد الحرية إلا فى سبيل الحرية. وفى نظر رولز، سيكون التوزيع الليبرالى، فى هذا السياق، محايدا فيما يتعلق بالميزة. وسوف يتعاقد الأفراد مع مجتمعٍ ومع مبادئ العدالة التوزيعية وفقا لمنطقهم ورأيهم. والمزايا الأساسية الفعلية التى سيتمّ توزيعها ستكون أيضا بموافقة الجميع.

وبصورة عامة، يقدِّم رولز الحجة الأكثر تعقيدا لتفسير ليبرالى اجتماعى للعدالة التوزيعية خلال أواخر القرن العشرين. ومن الغريب، مع هذا، أن من الجدير بالإشارة، بصورة عابرة، أنه تمت صياغة تلك الحجة فى وقت كانت النيو-ليبرالية قد بدأت تسيطر بالفعل على الخطاب الأيديولوچى للسياسة العامة، وفى النهاية، بحلول العقد الأول من القرن الحادى والعشرين، على النطاق العالمى. ورغم حقيقة أن أفكار رولز (وأفكار مفكرين فلسفيِّين مماثلين) قد تلقاها بحماس هائل قطاعٌ عريض من المجتمع الأكاديمى، وكذلك بعض الساسة والمناضلين الديمقراطيِّين الاجتماعيِّين، وكان تأثيرهم لا وزن له بالمقارنة مع النجاح المندفع للتفكير النيو-ليبرالى، على كلٍّ من المستويات النظرية والسياسات الأكثر يومية. وينبغى أن تلفت هذه النقطة المحددة انتباهنا إلى القيود القاسية على فهْم فلسفى خالص. والحقيقة أن التعقيد النظرى الأكاديمى والفطنة الفلسفية لا تقدِّمان بالضرورة أىّ رؤى مهمة للمنطق السائد لأىٍّ من السياسة أو الأيديولوچيا.

الحقوق والديمقراطية

يجرى فى كثير من الأحيان الرجوع بتاريخ الحقوق الطبيعية فى الفكر التنويرانى إلى مفكرين مثل جون لوك أو توم پين. ووراء أفكار الحقوق الطبيعية الأصلية كانت هناك عُدَّةٌ كاملة من أفكار القانون الطبيعى وربوبية متفائلة نظرت إلى العالم على أنه تحكمه قوانين الرب المغروسة فى تفكيرنا. وكان يُنظر إلى مثل هذه الحقوق على أنها دعاوى لا-اجتماعية، وشاملة، وغير قابلة للتصرف تقوم على الطبيعة البشرية. وكان امتلاك ومراعاة مثل هذه الحقوق شرطا مسبقا لازدهار البشرية.

وعلى أيدى جون لوك وبصورة أخص، المستوطنين الأمريكيِّين، والثوار الفرنسيِّين، صارت الحقوق الطبيعية مذهبا جذريا ومربكا. وكانت تمثل احتجاجا دائما على الحكم الوطيد. وكانت اتجاها سرعان ما انتقل من مطالب للحياة، والملكية، وحرية التعبير، وتقرير المصير السياسى، والحرية الدينية إلى مطالب من أجل الأقليات، والمجموعات العِرْقية، والنساء، والفقراء. وقد أراد راديكاليون كثيرون، مثل پين، أن يتمّ تقنين هذه الحقوق فى وثائق دستورية. ويجب أن نشير، مع هذا، إلى أنه لم تكن كل هذه الحقوق متناسبة. فقد كان الحق فى الحرية والحق فى الملكية متعارضين فى أمريكا الشمالية، حيث كان يُنظر إلى العبيد فى البداية على أنهم جزء من الحق الطبيعى فى الملكية.

وفى النهاية تحوّل السعى إلى المساواة الحقيقية المستمدة من الحقوق الطبيعية إلى الحركات الاشتراكية المبكرة للقرن التاسع عشر. وتحوّل، وأحيانا تكلَّس، البُعْد الآخر للحقوق الطبيعية إلى دفاع عقائدى عن حقوق الملكية القائمة، كما أشار ماركس فى مقاله المبكر "عن المسألة اليهودية" (Marx 1972). وبكلمات أخرى، صارت الحقوق الطبيعية ببساطة دفاعا عن النظام الاقتصادى القائم. وقد علَّق د. ج. ريتشى D. G. Ritchie على هذا المسار على أنه يقدِّم "تصويرا آخر

للطريقة التى يمكن أن يتبنى بها المحافِظ من جيلٍ أفكار جيلٍ سابق من الراديكاليِّين" (Ritchie 1903, 16).

وفى نهاية القرن التاسع عشر غيَّر بعض الليبراليِّين قليلا مفهوم الحقوق الطبيعية، وبصفة خاصة التركيز على الحقوق الطبيعية فى الملكية. وعلى سبيل المثال، أكد ت. هـ. جرين أن فكرة "دولة طبيعية" لا-اجتماعية فكرة زائفة. فالبشر مخلوقات اجتماعية بطبيعتهم. ولا وجود لأىّ حقوق "طبيعية" سابقة على المجتمع. وتنطوى الحقوق دائما على إقرار معيارى داخل المجتمع. وبالتالى ينظر جرين إلى الحقوق الطبيعية على أنها اختزال لتلك الحقوق التى تُسهم فى كلٍّ من المصلحة الفردية للشخص والمصلحة المشتركة للمجتمع. وهى، فى نظر جرين، الشروط السلبية لتحقيق الطاقات والقدرات الفردية.

وتلك الحُجَج وثيقة الصلة بصفة خاصة بمسألة حقوق الملكية. وكما أكد معظم الليبراليِّين الكلاسيكيِّين فإن الملكية شرط مسبق لتطور الشخص. والتدخل فى الملكية انتهاك جسيم للحقوق والحريات. غير أن هذه الحُجة لها جانب آخر. إذا كانت الملكية شرطا مسبقا مهمًّا للتطور البشرى، فإن من المؤكد بالتالى أن يكون مجتمع ليبرالى مُلزمًا أخلاقيا كواجب بأن يضمن لكل شخص الوصول إلى بعض الملكية. ومن ناحية أخرى، سوف يميل شخصٌ سبنسرىٌّ أو هايكىٌّ إلى أن يقول بصورة سلبية إن المساواة فى الوصول أو الفرصة فقط يجب ضمانها. ولا أحد يجب أن يمنع المشاركة الفردية فى السوق، ولكن النتيجة، سواء كان فشلا أو نجاحا، هى وحدها اهتمام الفرد. ويؤكد عكس هذه الحُجة (التى كانت تقليديا جزءًا من الموقف الليبرالى الاجتماعى) أنه يجب ضمان مساواة أساسية أكبر فى الملكية. وبكلمات أخرى، يعنى اعتقاد أهمية الملكية للتطور الفردى إعادة التوزيع الأوسع للثروة ونشر الملكية إلى كل المواطنين. فالفردية ترتكز على الملكية.

وربما كان أكثر الأنصار الليبراليّين الكلاسيكيّين السلبيِّين يزعمون أن الحُجة المذكورة أعلاه سوف تستلزم التدخل فى حقوق ملكية الآخرين، المفترض أنها مقدسة للغاية. وكان لبعض الليبراليِّين الجُدُد طُرُق للتغلب على هذا. أوَّلا، الحقوق الطبيعية ليست دعاوى لا-اجتماعية بل هى دعاوى منسجمة مع المنفعة العامة. فهى تدلّ على إقرار اجتماعى معيارى. وإذا كان لدى بعض الناس أملاك عقارية ضخمة تمنحهم السلطة على آخرين، لا يمكنهم بالتالى أن يحققوا قدراتهم الكامنة، فإن مثل هذه الملكية ليست بالتالى حقا أصيلا، حيث إن الحقوق مشروطة بالمنفعة المشتركة والإقرار الاجتماعى. ولا يمكن اكتساب الحرية الحقيقية بإفقاد آخرين حريتهم. ثانيا، إذا كانت الملكية شرطا مسبقا للحرية، فإنه ينبغى بالتالى أن يُقِرّ كل أعضاء المجتمع بمسئولية، عبْر المنفعة المشتركة، عن تقديم وسائل للحرية لزملائهم المواطنين. وأخيرا، كان يجرى أحيانا تمييز الملكية بين ملكية من أجل الاستعمال، أو ملكية مكتسبة بصورة حقيقية، وملكية من أجل السلطة، المستمدة فى أغلب الأحيان من الدخل غير المكتسب والربح. وكانت الأولى هى التى يُنظر إليها على أنها الحق الأصلى، وليس الثانية. وخصصت هذه الحجة قَدْرًا من الثروة يمكن استخدامها لإعادة التوزيع الأساسية. والحقيقة أن قِيَم الزيادة غير المكتسبة للملكية كانت الهدف الرئيسى للمقترحات الليبرالية الجديدة قبل ١٩١٤ بشأن الضرائب التصاعدية.

ومن المعترف به أنه ليس كل الليبراليِّين الكلاسيكيِّين كانوا على وفاق مع مبدأ الحقوق الطبيعية. وفى القرن التاسع عشر كان البنتاميون المثال المبكر الأوضح على رفض هذا المبدأ. وفى نظرهم، كانت الحقوق ترتيبات مؤسسية لحماية المصالح، ترتكز فى نهاية الأمر على علم المنفعة. فلا وجود لأىّ حقوق طبيعية قبل-مؤسسية أو قبل-اجتماعية؛ وقد وصف بنتام مثل هذه الحقوق بأنها

"مجرد هراء". وفى أواخر القرن التاسع عشر، تبنَّى ليبراليون مثل هايك موقفا قانونى الطابع وإجرائيا أكثر كانطية. وكما علَّق چونجراى، عند هايك "تحدد محتوى الحقوق الليبرالية بالتفكير فى مطالب العدالة ... أكثر مما على تأمُّل نطاق الحقوق "اللوكية" فى دولة طبيعية متخيلة" (Gray 1986, 77). ويقوم هذا النوع من الحجة فى العادة على تمييز بين "الحق" و"الخير". وتتمثل وظيفة الحقوق الإمداد بإطار عمل إجرائى واضح يمكن أن يبحث الأفراد ضمنه عن الخير الخاص بهم. ولا يقترح مفهوم كهذا للحقوق أىّ تصوُّر خاص للخير. غير أن المقاربة الأكثر كانطية "المبنية-على الحق" صارت جديرة بالنقد فى مناقشات ثمانينيات القرن العشرين لنقاد جماعاتيِّين مثل مايكل ساندل Michael Sandel (Sandel 1982)[٢٩]. وتوجد هنا تقريبا عودة إلى ثيمات الليبراليِّين الاجتماعيِّين المثاليِّين، مثل ت. هـ. جرين، الذى أصرَّ على أننا يجب أن نأخذ البُعْد الكوميونى بجدية وأن نأخذ فى اعتبارنا الأهداف والغايات المشتركة للوجود الاجتماعى فى مناقشة أىّ تصوُّر للحقوق (Sandel ed. 1982, 5-6)[٣٠].

وتتعلق مسألة أخرى مهمة هنا فى علاقة الليبرالية بالديمقراطية. وربما كان من المفترض أن الليبرالية لها نوعٌ ما عميق من الارتباط بالديمقراطية. ومثل هذه الفكرة مضللة. أولا، الليبرالية الكلاسيكية يجرى تمييزها تقليديا من الديمقراطية الليبرالية. وقد صار شكل من الديمقراطية – الديمقراطية التمثيلية – يتحدد على أنه إحدى الأدوات الدستورية للِّيبرالية كما عرفها القرن التاسع عشر. وبعد فرط الديمقراطية التشاركية فى ثورة ١٧٨٩، كانت لم تَعُدْ، خاصة فى فرنسا، ثقة بالديمقراطية. وفى بريطانيا، لم يكن لدى "الويجية" سوى اهتمام ضئيل جدا بالديمقراطية. فقد كان "الويج" ما يزالون نخبويِّين بصورة عميقة فيما يتعلق بالحكم السياسى، رغم غزواتهم المتباعدة نحو القبول والسيادة الشعبية. والحقيقة أن هذا النفور من توسيع حق الانتخاب سمة مميِّزة للكتّاب الليبراليِّين فى القرن العشرين.

وكان هناك، مع هذا، مظهر للتراث الليبرالى يتطلب توسيعا لحق الانتخاب بوصفه الحق الأساسى للمواطنين أصحاب الملكية العقارية. ونظر البنتاميون إلى توسيع حق الانتخاب على أنه أداة مفيدة لبلوغ السعادة القصوى عن طريق تقييد وتوازن مختلف مصالح المجتمع بحيث لا يكون بمستطاع لا مصالح أرستقراطية شريرة ولا الجماهير الجانحة أن تفرض سيطرتها. ولم يكن مثل هذا التصور للديمقراطية تعليميا ولا بانيا للشخصية بل كان حاميا للمصالح الأساسية للملكية.

ومن المحتمل أن ج. س. ميل المنظِّر الأكثر تفاؤلا فيما يتعلق بالديمقراطية، لاعتقاده أنه يمكن أن يكون لها تأثير مفيد على التطور الأخلاقى للمواطنين. يمكن أن نجد النظرة الأكثر تطورا هذه إلى الديمقراطية عند بعض الليبراليِّين الجُدُد مثل جرين، وهوبهاوس، وديوى. غير أنه فى القرن العشرين تواصَلَ الشك فى دور الديمقراطية والحاجة إليها داخل الليبرالية الكلاسيكية. وتتمثل المشكلة مع الديمقراطية، فى نظر بعض الليبراليِّين، فى أنها لا تؤدى دائما إلى سياسات ليبرالية. وكان جيفرسون Jefferson وماديسونMadison قد أشارا إلى هذه المشكلة فى القرن الثامن عشر، مدافعيْن عن الحاجة إلى "احترازات مساعدة" ضد الديمقراطية. كما نظر هايك إلى الديمقراطية والليبرالية على أن لهما غايات مختلفة قد تتوافق أو لا تتوافق. ويمكن أن تحمى الديمقراطية الوقائية المقيَّدة الليبرالية. غير أنه توجد أخطار. وفى ذهنه الناخبون الألمان فى ١٩٣٣، لاحظ هايك: "واقع أننا شهدنا الملايين يصوِّتون لصالح التبعية الكاملة لطاغية ربما جعل جيلنا يفهم أن اختيارنا لمن يحكمنا لا يضمن الحرية بالضرورة" (Hayek 1960, 14). وفى السنوات الأخيرة، منذ تسعينيات القرن العشرين، قام بعض الليبراليِّين الاجتماعيِّين بوجه خاص بتطوير قراءة أكثر تعقيدا بكثير للديمقراطية. وركزت الفكرة الأكثر تحبيذا من هذه الأفكار على ثيمة الديمقراطية التداولية، التى تنظر إلى التداول المنهجى على أنه طريقة رئيسية لتنظيم الممارسة العامة للسلطة فى إطار دولة ليبرالية(٣١).

الاقتصاد

يُدرِك كل الليبراليِّين قيمة اقتصاد السوق الرأسمالى. غير أنه توجد وجهات نظر مختلفة للغاية بشأن طبيعته. ومن المشكوك فيه أن جذوره جرى تصوُّرها فيما يتعلق إما بكفاءته أو بقيمته فى تعزيز الحرية. وكما أكد ألبرت هيرشمان Albert Hirschman ، فإنه منذ عصر النهضة فصاعدا ظلت هناك نظرة للبشر ككائنات تسيطر عليها أهواؤها passions. ويثور السؤال حول الطريقة التى نتعامل بها مع هذه الأهواء. وقد جرى تمحيص مختلف الأفكار - أعنى، كبت الأهواء؛ واستعمال أهواء تعويضية؛ و، أخيرا، استغلال الأهواء فى نشاط ما بريء أو غير ضار اجتماعيا. ويوضح هيرشمان كيف أن تعبير "passion" [هَوَى] تحوَّل ببراعة إلى تعبير "interests" [مصالح]. وأخيرا صارت هذه المصالح مصالح اقتصادية، تنتقل ببطء من قاعات مجلس الدولة إلى الاقتصاد. والمصلحة "قامت على صُنْع المال - دلالة إيجابية وخلاقة" (Hirschman 1977, 42). وكان يجرى النظر بصورة متزايدة إلى صُنْع المال من خلال عدسة كلٍّ من المصلحة والبراءة. وكان يُنظر إلى التجار على أنهم سلميون ومسالمون. واعتقد كثيرون أن روح الفتح سيحل محلها روح التجارة. وكان الجميع، ومنهم آدم سميثAdam Smith، فى هذه المرحلة متفائلين بوجه عام فيما يتعلق بنتائج التجارة غير المعوَّقة على الحضارة البشرية.

ومع أن آدم سميث كان حريصا على تطور القِيَم التجارية، فقد كان مهموما أيضا فيما يتعلق بنتائجها على الفضائل العسكرية والنظام المدنى. وكانت قيمة الاقتصاد الحر تتمثل فى قدرته على استغلال الأهواء المتقلبة. وفضلا عن هذا، نظر ليبراليون كثيرون، من توم بين فصاعدا، إلى المشاركة فى السوق وملكية الأرض باعتبارها تؤدى إلى ظهور فضائل مدنية مسئولة. ولهذا فإن تعزيز الحرية والكفاءة لا يمثل التأثير الرئيسى prime effect بالضرورة للسوق. والحقيقة أنه توجد أسباب كثيرة فيما يتعلق بضرورة تقييم اقتصادات السوق الحرة. فهى تُعلِّم

الاعتماد على النفس والانضباط الذاتى. وهى تحقق السلام والنظام. ويقيِّم بعض المنظِّرين نظام السوق فى حد ذاته؛ ويقيِّم آخرون النتائج المنطقية البالغة الأهمية التى يُحْدِثها. والمثال الأكثر تطرفا للخط الأول هو پراكسيولوچيا Praxeology [دراسة استدلالية لفعل الإنسان] لودفيج فون ميزيسLudwig von Mises، الذى يؤكد أن الأسواق جيدة بصورة قَبْلِيّة، بغض النظر عن نتائجها المنطقية. ولا يتبع ليبراليون كثيرون هذا الخط المحدَّد.

ويتمثل أحد العوامل غير المريحة إلى حد ما وراء فكرة الانسجام الطبيعى للاقتصاد الحر فى أن هناك فى كثير من الأحيان ميتافيزيقا غير محدَّدة أو غير مُمَفْصَلة تدعم المناقشة. وعند كتّاب مثل سميث، تكون "اليد الخفية" مغلَّفة داخل ربوبية ملطفة ولكنْ متفائلة. وكان الرب يوجِّه حقا التطورات العشوائية بوضوح للسوق. على أنه، بصرف النظر عن محاولة هايك تحديد هذه الميتافيزيقا، فى فكرته الخاصة بنظام تبادُلىّ catallactic عفوى، يبقى هذا العامل غير فعال وغير قابل للجدال فى الجانب الأكبر من الليبرالية الحديثة.

ويؤكد بعض الليبراليِّين أنه كان يوجد عصر ذهبى للاقتصاد الليبرالى. بل يميل بعض النقاد إلى الموافقة (Arblaster 1984). وهو يسمَّى أحيانا عصر حرية التجارة laissez-faire. ويعتقد البعض أنه لم يجرِ تطوير أىّ فلسفة متماسكة تتعلق بتدخل الدولة قبل النصف الثانى من القرن التاسع عشر. وكان المبدأ السائد هو عدم التدخل أو حرية التجارة (Greenleaf 1983, 25). ومن المهم أن نتذكر أن حرية التجارة لم تكن مطلقا فكرة ليبرالية على وجه الحصر. وبعد بدايتها، استولى عليها المحافظون بسرعة واستعملوها بصورة دورية منذ منتصف القرن التاسع عشر. وفى نظر الليبراليِّين خلال القرن التاسع عشر، كان يُنظر إليها على أنها أداة مفيدة للاستعمال، فى البداية، ضد الامتيازات والاحتكار. وكان استعمالها الأكثر فعالية من جانب مدرسة مانتشستر للاقتصاديِّين، التى نظر أنصارها إلى الاحتكار

العقارى الأريستقراطى الذى سيطر على المواد الغذائية الأساسية على أنـه أحـد أعظم الشرور. وكان هذا بلاغة معادية للإقطاع. وقد أرجع چـون برايـت John Bright، مثل المعجب به ت. هـ. جرينT. H. Green، كثيرا من أمراض بريطانيا إلى العائلات النورماندية المالكة للأرض.

ورغم أنه توجد شخصيات مثل هربرت سپنسر الذى يبدو أنه تطابق بصورة وثيقة مع مبدأ حرية التجارة، فإننا نشهدها بأقصى الوضـوح فـى بريطانيـا فـى منظمات مثل Liberty and Property Defence League [عصبة الدفاع عن الحرية والمِلْكية]، التى كانت مأهولة فى الحقيقة بكثير من المحافظين، مثل رئيسها، لـورد ويمز Lord Wemyss. وحتى النقاد الفرديون المتطرفون، مثل أوبيـرون هربـرت، بدأوا حياتهم السياسية فى حزب المحافظين. ورغم أن حرية التجارة ظهـرت فـى مناقشات ليبرالية كثيرة منذ ١٨٣٠ وصاعدا، إلا أنها بحلول ثمانينيات القرن التاسع عشر أخذت تتراجع إلى حد كبير عن التيار الرئيسى للفكر الليبرالى والواقع أنها لم تعاود الظهور فيها مطلقا منذ ذلك الحين. والحقيقة أن بعض الكتاب يشكّون فى أن تكون موجودة بالفعل أثناء منتصف القرن التاسع عشر (Gray 1982a, 27-8).

ويؤكد بعض الليبراليِّين الكلاسيكيِّين، فى سياق رغبتهم فى تصنيف طبعـتهم الخاصة من الليبرالية، أن ليبراليِّين آخرين، مثل البنتـاميِّين Bentamites، تخلـوا بالتدريج عن التزامهم بالاقتصاد الحر وصاروا مهووسين بتدخُّل الدولة. والحقيقـة أن هذا مضلِّل. وإذا بحثنا مجادلات الليبـراليِّين طـوال القـرنين التاسـع عـشر والعشرين، وجدنا التزاما متواصلا وينمو ببطء بدور الدولة(٣٢). والليبرالية الجديدة توسيع لهذه الأطروحة العامة، واعتراف بأن كل مواطن له الحق المتـساوى فـى التمتع بالموارد الاقتصادية، والسياسية، والثقافية، الأساسية. ويقتضى هذا المـسار بعض التدخل فى الحياة ومراقبتها. وكما أكد چ. أ. هوبسون: "الليبراليـون ...لـم يلتزموا مطلقا بنظرية أو سياسة هذه الفردية الضيقة المتمثلة فى حريـة التجـارة"

(Hobson 1909, 92-3). وفى نظر الليبراليِّين الجدد، يستتبع تضخم مجـال الدولـة دائما زيادة فى الحرية الفردية.

وينبغى أن نشير إلى أن الليبراليِّين الجدد أرادوا أن يتخلـوا عـن اقتـصاد السوق. فقد أراد كثيرون من الليبراليِّين الجدد فى فترة ما قبل ١٩١٤ إضفاء طابع أخلاقى على الرأسمالية. وفى حالة اقتصاديِّين ليبراليِّين مثل جون مينارد كينز John Maynard Keynes فى ثلاثينيات القرن العشرين، كان التشديد مختلفا، منتقلا إلـى جدال اقتصادى أكثر تقنية تتعلق بإشراف الدولة على نظام السوق فى سبيل زيـادة فاعليته فى خفض البطالة والفقر وبالتـالى إطـلاق القـدرات المنتجـة الكاملـة للرأسمالية. وكان هذا قد صار ثيمة رئيسية للِّيبرالية الجديدة فى عشرينيات القـرن العشرين، متوَّجا فى ١٩٢٨ بـ (تقرير) "المستقبل الـصناعى لبريطانيـا" Britain's Industrial Future. ومعروفا باسم الكتاب الأصفر، بسبب غلافه، كان هذا برنامجا موسَّعا لنشاطٍ بقيادة الدولة يشمل الأشغال العامـة، وانتـشار الملكيـة، وتوسـيع الضرائب التصاعدية، وتشجيع الادخار. وباختـصار، كـان يقتـرح شـكلا مـن الرأسمالية المخططة أو الموجَّهة. ويبدو أن كينز نفسه لم يكن بالغ الإدراك لمشكلة الفقر، إلا كمورد اقتصادى غير مستغل بصورة كافية. وقـام بتطـوير سياسـات اجتماعية شاملة بشأن الفقر و. هـ. بيفيردج W. H. Beveridge فـى تقريـره فـى ١٩٤٢: Report of Social Insurance and Allied Services [تقرير عـن التـأمين الاجتماعى والخدمات المجمعة]، الذى أرسى الأسس لنظام الضمان الاجتماعى فى بريطانيا. ومن الجلى أن معظم التغيرات الرئيسية فـى الـسياسة فـى المجـالات الاقتصادية والاجتماعية فى بريطانيا خلال القـرن العـشرين، وبالتأكيـد حتـى سبعينيات القرن العشرين، قام بتطويرها الليبراليون الجدد أوالاجتمـاعيون. وهـذا التطور للسياسة الاجتماعية ليس متعارضا بالضرورة مع الليبراليـة الكلاسـيكية.

وكان هناك توسُّع وتحوُّل تدريجيان للأفكار على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين، وهذا ما أدى إلى زيادة تدخُّل الدولة فى السياسة الاقتصادية والاجتماعية.

السياسة والدولة

نشأ المفهوم الليبرالى عن الدولة من تراث فكرى أقدم كثيرا يتمثل فى الدستوروية [الحكم الدستورى] constitutionalism. وقد ركزت الليبرالية منذ بدايتها على ثيمات دستورية. وبطبيعة الحال، لم يكن لدى كثير من الكتاب الدستوريِّين المبكرين أىّ إدراك عن كثير من الثيمات التى قد نربطها الآن بالليبرالية، غير أن الفيدرالية ضاقتْ ذرعا بالتراث الدستورى، وطابقت نفسها معه من الناحية العملية فى نهاية المطاف. وكان الاهتمام الرئيسى لهذا التراث الدستورى، كما فى الليبرالية، يتمثل فى تقييد نطاق الدولة، وجعلها قابلة للمحاسبة ومسئولة عن أفعالها، وتأمين التزامها ببعض القِيَم.

وظل يجرى تأكيد أن الليبرالية ملتزمة بدولة حدٍّ أدنى، دولة تقتصر على مهام النظام الداخلى والدفاع الخارجى وتميِّز بين العالميْن العام والخاص. ورغم أن بعض الليبراليِّين الكلاسيكيِّين يقعون بصورة دورية فى نوبات من القلق بشأن طريقة تقييد الدولة، فإنهم يبقون عاجزين بحكم واقع أن الدستورية الليبرالية نظرية عن الدولة ومهتمة بالمصلحة العامة. وإذا كانت هناك قيود فإنها مشيَّدة ضمن دولة. فالشرط الذى لا غنًى عنه لهذه القيود يتمثل فى الدولة ذاتها. والحدود التى يُفترض وجودها بين العام والخاص حدود متبدلة بصورة متواصلة. والدولة الليبرالية ملتزمة رسميا باحترام عالم الخاص، ومع هذا، فكما رأينا فى الأقسام السابقة، لا توجد أىّ قاعدة واضحة لتمييز الخاص من العام. ومن الجلىّ أن الدول

الليبرالية، فى أزمنة الحـــرب، يقومـــون بالفعـــل، بـــصورة لا يمكـــن تفاديهـــا، بتغيير الحدود.

وكما كان الحال فى القسم الخاص بالاقتصاد، نجد التزاما بطيئا ومتناميا لدى الليبراليِّين فيما يتعلق على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين بالـــدور الإيجـــابى للدولة. وقد تباينت حُجَج الليبراليِّين، مرة أخرى، بين أولئك الذين يتأرجحون قريبا من اللَّادولتية/الأناركية، كارهين الدولة أو ناظرين إليها على أنها ضرورة مؤسفة، وأولئك الذين يروْن دورا إيجابيا وفعالا للدولـــة فـــى تعزيـــز الفرديـــة الحقيقيـــة والنظام المدنى.

وفى الحالة المعتدلة لشخصيات مثل أوبيرن هربرت، جرت المناداة بدولـــة حرة كليا. أما ليبراليُّو أواخر القرن العشرين، مثل روبرت نوزيك، فكانوا مهتمـــين بالدفاع عن دولة حد أدنى إلزامية أكثر تحديدا، مقيَّدة بـــالقيود الجانبيـــة للحقـــوق الطبيعية. غير أن بعض الليبراليِّين الهايكيِّين انتقدوا نوزيـــك علـــى كونـــه بـــالغ الاعتدال فى رؤيته (Gray 1986a). ونظر هربرت سبنسر إلى الدولة علـــى أنهـــا "لجنة إدارية" تعيسة ولكنْ ضرورية. وكان لدى سبنسر قائمة شاملة مـــن "do nots" ["لا تفعلِى"] للدولة. وقد نظر إلى السجل البرلمانى لبريطانيا على أنه كارثة كاملة: مشروعات قوانين مكوَّمة فوق مزيد من مشروعات القوانين لعلاج عيوب القوانين السابقة. ويتعارض مثل هذا النمو للدولة مع التطور الاجتمـــاعى نحـــو المجتمـــع الصناعى بغرس روح الاتِّكال فى السكان وتقويض الثقة بالنفس عند الفرد. وفـــى نظر سبنسر، لا ينبغى بالتالى أن يكـــون للدولـــة أىّ اهتمـــام بمـــساعدة الفقـــراء، وتشريعات المصانع، والصحة العامة، وشبكة صرف المياه، والمجارى، والتطعيم. كما أن سبنسر، على عكس هومبولت، وآدم سميث، ومالثوس، رفـــض أىّ شـــكل لتدخل الدولة فى التعليم على نفس الأسس. وعارض شبكات البريد والفنارات التى تنظمها الدولة واستثنى، بصورة غريبة، رابطـــة التمـــريض البريطانيـــة British

Nursing Association والجمعية الوطنية لمنع القسوة إزاء الأطفال National Society for the Prevention of Cruelty to Children باعتبارها مجموعات "جماعية" للغاية تُقوّض الفردية. ومن ناحية أخرى، اقترح سبنسر رقابة الدولة على قوانين التشهير وتنظيم التلوث، والضوضاء، والتدخين. وداعبته فكرة برنامج للدولة لتأميم الأرض، حيث ينظر إلى ملكية الأرض على أنها عدوان ضد الحقوق الفردية. كما أنه اعترف أيضا، فى وقت لاحق فى الحياة، بالحاجة إلى تدخل الدولة فى صيانة الطرق، والأرصفة، والمجارى. وأحبط كل هذا بشدة بعض مُريديه.

ويمكن أن نرى ازدواجا مماثلا إزاء الدولة عند الليبراليّين النفعيّين. فقد سمح بنتام، و ميل، و سيدچويك للدولة، رغم الالتزام الصريح بدولة مقيَّدة، بالقيام بصورة تدريجية بمهام أكثر، تتجاوز حقا مقترحات سبنسر. وسمح علم المنفعة للنفعيّين بتقدير قيمة النشاط التشريعى. ولم تكن هناك أىّ أسس جوهرية لمعارضة الدولة فى حد ذاتها. ولم يضارع أحدٌ من الليبراليّين القاريّين (الأوروبيّين)، مثل كونستان، اعتدال سبنسر. ذلك أن كونستان و توكفيل يسعيان وراء قيود من خلال توازن وفصل السلطات داخل بنية الدولة. وكان خوفهما الكبير يتمثل فى نموّ ديكتاتورية شعبية والتدهور الناشئ عنها للحرية الفردية. ولا يحبِّذ الليبراليون الكلاسيكيون الأحدث، مثل هايك، أىّ دولة فائقة الاعتدال أو حتى معتدلة بالمعنى النوزيكى Nozickian، رغم أن من الجلىّ أنهم على خلاف مع التراث النفعى منذ بنتام فصاعدا.

ولهذا فإن النظرة الأكثر إيجابية عن الدولة لا هى نتيجة انتقال مفاجئ ولا هى نتيجة مراجعة أساسية للفكر الليبرالى. إنها نتيجة حركة بطيئة داخل الأفكار الليبرالية. وسيكون من الصحيح أن نقول إن هذه الحركة قام بتسريعها إلى حد ما مفكرون بارزون مثل جرين. ويتصور المفهوم المثالى عن الدولة أن لها دورا أخلاقيا إيجابيا فى المجتمع. فالدولة ليست مجرد مؤسسة مجردة، بل هى نتيجة

إرادات وأمانىّ المواطنين المكوِّنين لها. إنها كيان عضوىّ مصمَّم لتحقيق الأهداف العامة للبشرية، المتوافقة مع الفردية والحرية الصحيحتين. وتمثل المؤسسات فى الدولة أهدافا أخلاقية جرت مَوْضعتها. ويتوقف معنى ومغزى الدولة على تحسين أعضائها، وعلى هذا فإنها ما تزال بمعنى مهمّ فردية وملتزمة بالحرية الفردية. ومع هذا، تحتاج مثل هذه الحرية إلى الدولة لتوفير الشروط الضرورية لنموّ كل المواطنين.

وهذه الأفكار، بالإضافة إلى استعمالات أكثر جذرية للفكر النفعى والتطورى، تكمن بصورة راسخة وراء مجيء الليبرالية الجديدة فى بريطانيا. وفى نظر مفكرين مثل هوبسون و هوبهاوس، وفى أمريكا، مثل ديوى و رولز، جرى النظر بصورة متزايدة إلى الدولة على أنها جزء لا يتجزأ من الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع. ولم تكن معنية فقط بتحرير الأفراد من عقبات فى طريق نشاطهم الاقتصادى، بل كانت مرتبطة بنشاط بترقية حياة أفضل لمواطنيها. وإلى يومنا هذا، لم يكن الليبراليون راضين مطلقا بصورة كاملة عن الدولة. فقد أقلقتهم بالفعل الحربان العالميتان الكبيرتان فى القرن العشرين وتغلغُل الدولة فى مجالات كثيرة. وكان القلق حقيقيا لدى الليبراليِّين الجدد فى بريطانيا خلال وبعد الحرب العالمية الأولى، فقد أحسُّوا بعمق بأنهم غير سعداء بشأن قضايا مثل التجنيد العسكرى الإجبارى. غير أن الاستياء من الدولة لم تُوقف الليبراليِّين مطلقا عن استخدامها لتعزيز الحرية، والاستفادة بعدالة التوزيع، وترسيخ إطار عمل قانونى للعلاقات الاقتصادية، وتطوير اقتصاد مختلط، وتوفير سِلَع عامة بعينها. فالدولة بهذا المعنى يمكن أن تكون مؤسسة تمكينية للحياة الطيبة لكل المواطنين.

خلاصة

سنقوم الآن بمراجعة الانتقادات الرئيسية التى يمكن أن يلتقى بها دارس الفكر الليبرالى. وبعض هذه الانتقادات موجَّهة بصفة أعمّ إلى العقلية الليبرالية بكاملها؛ وتهدف انتقادات أخرى إلى أشكال نوعية من الأيديولوچيا الليبرالية. وفى سبيل سهولة التناول سيتمّ تقسيم هذه الانتقادات إلى ثلاثة موضوعات رئيسية: نقد العقلية الفردية؛ ونقد الواقع ووهْم الأيديولوچيا الليبرالية؛ وأخيرا، بعض الأفكار المتعلقة باتجاه وذروة الفكر الليبرالى فى القرن الحادى والعشرين.

ويشمل نقد العقلية الفردية مجموعة كبيرة من الحجج التى يمكن ذكرها هنا بإيجاز فقط. أولا، يجرى تأكيد أن الليبراليِّين يجدون من الصعب بشدة صياغة أىّ مفهوم واضح وواقعى للحياة الاجتماعية. وقد جرى اتهامهم بأنهم يتصفون بسذاجة سوسيولوچية من جانب كلٍّ من النقاد الاشتراكيِّين والمحافظين. وإذا كان الليبراليون يفهمون الوحدات الأساسية للتجربة على أنها ذرات منعزلة، فكيف يمكن تكوين أىّ أفكار جماعية؟

وإذا حاول أحدٌ صياغة أىّ نظرية حقيقية عن القبول الفردى، ألا يمكن أن يكون من غير العملى للغاية، حيث إن القبول الفردى سيفترض أن يحصل كل عمل تقوم به الحكومة على قبول كل فرد؟ وفى الممارسة، لا يؤكد الليبراليون هذا مطلقا ويُنظر إليهم بالتالى على أنهم غير متَّسقين مع الاتجاه العام لحُجَجهم. ومن الواضح أن ليبراليِّين كثيرين كانوا مستعدين تماما لقبول أن الأفراد يجب إكراههم، ومن جديد يبدو هذا غير متَّسق مطلقا مع أساسٍ فردى. وفى نفس الخط، سيؤكد بعض النقاد أن الليبراليِّين يحاولون بطريقة خفية تهريب إجماع أخلاقى أو اجتماعى من الباب الخلفى. ويرفض هايك، بعد أبحاث طويلة بشأن أهمية المسئولية الفردية وعدم اتساق المسئولية الجماعية، التصدى لمنطق حجته هو ويحاول أن يُبقى على تماسك المجتمع عن طريق تقاليد أخلاقية غير واعية من

المفترض أن يقبلها كل الأفراد دون تفكير. ويمكن أن يشبه هذا خِفَّة يد. وبمعنى ما، فإن الليبرالى الأفضل، الذى يكوِّن رأيه فى العالم وفقا للمصلحة الذاتية الفردية بصورة خالصة، يمكن أن يكون المتكسِّب (دون أن يدفع)، بصرف النظر عن التكلفة على الآخرين. وقد يكون التكسُّب هو الدرب الأكثر عقلانية، طالما كان آخرون مسئولين علنًا.

وإذا كان من الصعب توحيد المصالح الفردية، فإن من المستحيل عمليا صياغة أىّ نظرية مُرْضية عن الطيبات العامة أو التوفيق بين السلطة الفردية والسلطة العامة. وتعنى الفردية، كما يؤكد النقاد، أن كل المنافع خاصة بصورة خالصة. فكيف يمكننا توحيد هذه المنافع؟ وببساطة فإنه لا يمكن توحيد التفضيلات الفردية لتقديم تدابير عامة، يكون من المعتاد فرضها فى النهاية. وبصورة عامة، يبدو أن الليبراليِّين، رغم تقديرهم للأفراد، ليسوا مهيَّئين حقا لأن يفهموا تماما المنطق الكامل للفردية. وتعنى الفردية فى معناها الأكثر راديكالية الأنا-وحدية solipsism والنسبية فى كل أمور الأخلاق والحقيقة. وهناك يبدو أنه لا وجود لأىّ طريقة للتمييز بين المصالح الحقيقية والزائفة للفرد. والواقع أن فكرة المصالح الحقيقية ذاتها تبدو خاطئة من منظور فردى بصورة خالصة. وهذا سبب وراء أن الفكر الليبرالى يُنتج كثيرا جدا من القضايا الأخلاقية المعقدة. وبالتالى، هل يمكن أن نقوم بإدانة الإجهاض، أو القتل الرحيم، أو الأمومة البديلة؟ وهل لنا أىّ حق فى رقابة الإباحية؟ والحقيقة أن أهمية وقيمة الأفراد وحرياتهم الفردية هى التى تكمن وراء مثل هذه الأسئلة المتصلة بالسياسة العامة والاجتماعية.

وتتمثل نقطة الضعف الجوهرية فى هذا الخط للنقد فى أنه لا ينطبق إلا على عدد محدود من الليبراليِّين. وهناك فردية اجتماعية (أو فى الحقيقة جماعاتية ليبرالية) يمكن أن نجدها عند كتّاب ليبراليِّين كثيرين، من القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، وهى تعترف بالفعل بقِيَم مجتمعية بعينها فى التكوين الاجتماعى للفرد.

والحقيقة أن ليبراليِّين اجتماعيِّين كثيرين قاموا بتطوير نظريات بالغة التعقيد عن الطيبات العامة ونظريات اجتماعية عن العدالة. وبالتالى، يميل النقد إلى أن يفشل من حيث التراث الليبرالى ككلّ.

وتركز المجموعة الثانية من النقد على واقع ووهْم الأيديولوجيا الليبرالية. ويمكن إيجاز هذا النقد فى عدد من التناقضات. ويجرى تأكيد أن الليبراليِّين يحتفون بحرية أولئك الذين لا يمكن أن يستخدموها، ويعلنون المواطنة المتساوية للجميع ويجعلونها غير ضارة بأغلبية. والليبرالية أكثر اهتماما بكثير، بهذا المعنى، بالحقوق المدنية مما بالجوعى. وسيؤكد كثير من الليبراليِّين أن موت المرء جوعا فى مجتمع ليبرالى أفضل من أن يكون جيد التغذية وغير حر فى مجتمع سلطوى أو شمولى. والطريقة التى يمكن بها أن يعرف الليبراليون الجيدو التغذية هذا أصابت النقاد بالحيرة فى كثير من الأحيان. ويتكلم الليبراليون بعبارات حماسية عن أهمية الملكية، غير أنهم من الناحية الفعلية، عبْر مؤسساتهم وأسواقهم الاقتصادية. ينكرونها على الملايين. والحقيقة أن الليبراليِّين، خاصة طوال القرن التاسع عشر. كانوا مشهورين بمواقفهم الفظة إزاء الفقر. ويكفى أن نتذكر كلمات وأفعال الإدارات الليبرالية أثناء المجاعات الآيرلندية الكبرى، أو مواقف الشخصيات البارزة مثل مالتوس إزاء الفقراء الكادحين، لتعزيز هذا الافتراض. وتعلن الليبرالية القِيَم الإنسانية المشتركة للحضارة ثم تمتدح الفردية الأنانية – وهذا موقف تم إيجازه بعناية تامة فى نظرية آين راند عن فضيلة الأنانية. وتهتم الليبرالية بالمساواة القانونية للجميع، ولكنْ ليس بالمساواة فى الملكية أو السلطة. وهى ترى أنه لا صراع بين الملكية العقارية ومساواة الفُرَص. وكان لدى الليبراليِّين، فى أعين نقاد بعينهم، صحافة ملائمة للغاية. ولهذا ينبغى أن نفكر فى الواقع القائم وراء الوهم.

وما فائدة الحرية أو المواطنة المتساوية لفرد يتضور جوعا ومريض؟ إن النيبرالية لا ترى أن الملكية العقارية غير المتساوية التى يمكن أن تقود إلى قدرات غير متساوية، يمكن بالتالى أن تشوِّه العلاقة المتبادلة بين البشر. وفى التفكير الكلاسيكى والنيو-ليبرالى، يجرى النظر فى كثير من الأحيان إلى الفقر، على سبيل المثال، على أنه خطأ الفرد. ولهذا يجب جعل الفقير مسئولا عن فقره. ويقال إن الملكية العقارية أساسية، غير أن النظام الرأسمالى يسلِّم بأن كثيرين لن يشاركوا فيها. وعندئذ يُنظر إلى التدخل فى ملكية شخص ما على أنه انتهاك فظ للحقوق. وعلى هذا فإن الفرد المريض المتشرد الذى يموت فى شارعٍ حرا ولا مظالم جرى ارتكابها على حين يكون مليونير خاضع للضريبة التصاعدية ضحية ظلم شديد. ولهذا وصف روبرت نوزيك فرض الضرائب على الأثرياء بأنه شكل من عمل السخرة. ووجد كثيرون مثل هذه الاستنتاجات للتفكير النيو-ليبرالى إما غريبة بصورة عميقة أو مقيتة.

ويصطدم عدد من هذه الانتقادات مع وجهات نظر كلاسيكية ونيو-ليبرالية بعينها. غير أنه، كما رأينا فى هذا الفصل، كان يجرى إعلان مختلف مفاهيم الحرية، والمواطنة، والحقوق، والملكية، داخل إطار الليبرالية. وواقع أن الليبراليِّين الاجتماعيِّين ركزوا فى كثير من الأحيان على الحرية على أنها، على سبيل المثال، "أن يعيش المرء حياة تستحق الحياة" أو "النموّ كمواطن فعال"، كمقابل لكونه ببساطة "متروكا وشأنه" أو "بلا تدخُّل فى شأنه"، ينبغى أن ينبهنا إلى الدرجة التى بقيت فيها الحرية مفهوما خلافيا بصورة عميقة، حتى داخل الحظيرة الليبرالية.

وتُركز المجموعة الأخيرة من الانتقادات على مصير الليبرالية كنظرية سياسية. وهو بمعنى ما نقدٌ مع إضافة سمة أكثر إيجابية. ويتمثل الخلاف فى أن حريات وحقوقا محددة سعى إليها الليبراليون لم تتمّ تجربتها إلا من جانب مجموعات محدودة من المجتمع. وكما أكد جويدو روچييرو Guido Ruggiero فإنه:

"تحت قناع ليبرالية عالمية، أخفت البرچوازية امتيازا مماثلا لذلك الذى تباهت بـه الأرستقراطية ذات يوم؛ ولهذا كانت جهود البروليتاريا للإطاحة بالامتياز الجديـد، ورغم أن هذه الجهود كانت فى ظاهر الأمر غير ليبرالية فإنه كان عليها فى الواقع أن تخلق ليبرالية أوسع" (Ruggiero 1927, 48). وحتى القرن العشرين، كان يجرى فى كثير من الأحيان استبعاد الجماهير العريضة والنساء مـن مزايـا الحـضارة الليبرالية، من حيث الحقوق الـسياسية، والثقافيـة، والاقتـصادية، والاجتماعيـة، المتساوية. ومع هذا تغيَّر طابع الليبرالية، نتيجةً لتوسيعها لتشمل هذه المجموعات. وحدث هذا التغيير فى البداية مع مجموعات الطبقة العاملة وبعد ذلك، فـى القـرن العشرين، امتدت إلى النساء. وبالتالى، وكما قال روچييرو، فإن التعاون المتنـامى بين المجموعات الليبرالية والعمالية منذ تسعينيات القرن التاسع عشر "ليس من قبيل المصادفة أو تعبيرا عن انتهازية سياسية، بل يترسخ بصورة عميقة فى ضرورات الديمقراطية الجديدة" (Ruggiero 1927, 157). وقد استمرت هذه العملية فى مختلف أشكال الديمقراطية الاجتماعية والليبرالية إلى يومنـا هـذا (Vincent 1998a and Freeden 2005)[٣٣].

وهناك تحريف آخر لهذه الحجة. فمنذ ثلاثينيات القرن العشرين، أكـد عـدد من النقاد ذوى الإلهام الماركسى للِّيبرالية أن الليبرالية عاجزة عن التعامل مع هـذا التوسيع الطبيعى لمنطقها، لأن القيام بهذا ستكون له نتائج هائلة على الرأسـمالية، وتعظيم الربح، والملكية العقارية. ولم تدرك الليبرالية أن "الديمقراطيـة الـسياسية التى جاءت بها كانت تقوم على افتراض غير معلن بأنها لن تمسّ الملكية الخاصـة لوسائل الإنتاج" (Laski 1936, 243). وكانت تستحوذ عليها بشدة فكرة أنها فـشلت بما يكفى لأن تأخذ فى الاعتبار الأسس الاقتصادية التى عبـرت عنهـا. وتمثلـت الطريقة الوحيدة للخروج أمام الليبراليِّين، فى البحث عن وسيلة ما لوقـف العمليـة

بكاملها. وهم يجدون هذه الطريقة، كما يؤكدون، فى الفاشية. وقد قامت الفاشية بحماية التراكم الرأسمالى واضطهدت البروليتاريا. والفاشية على هذا النحو "تبرز بوصفها التقنية المؤسسية للرأسمالية فى طور تناقضها" (Laski 1936, 248). وبالطبع فإن هذه الحجة تتصور الليبرالية على أنها عقيدة متدهورة ترتبط بصورة لا تنفصم بأسلوب إنتاج محدَّد. وتعنى نهاية الرأسمالية نهاية الليبرالية. وتتمثل نقطة ضعف رئيسية لهذه الحجة فى أنها لا تفسِّر السبب فى أن الفاشية، فى عشرينيات القرن العشرين، ظهرت فى بلد لم يكن فيه، فى ذلك الحين، سوى تراث ليبرالى ضعيف جدا (ألمانيا)، وبالمقارنة مع بريطانيا، فى بلد بقاعدة رأسمالية صناعية متخلفة للغاية.

والحقيقة أن الليبرالية بقيت على المشهد السياسى خاصة فى الفكر الأوروبى الأنجلو-أوروبى، رغم أن حربين عالميتين غيَّرتا السلوك الليبرالى. وتحطم الكثير من مبدأ الكمالوية(*) المتفائل لليبراليِّى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين على ميادين قتال سوم Somme، وإيپر Ypres، والتجربة اللاحقة فى داخاو Dachau، وبوخينڤالت Buchenwald(**). فقد صار من الصعب الإحساس بالتفاؤل فيما يتعلق بالنوع البشرى فى هذه السياقات. وقاد هذا، بعض الليبراليِّين، إلى فقدانٍ للأمل وموقف أكثر تشاؤما. وفى ثلاثينيات القرن العشرين، اهتم كثيرون فيما يتعلق، بأولئك الذين لم تأسرهم جاذبية الفاشية أو الماركسية، بالنداء الجذاب للشكية، والتثقيف الذاتى الفردى، والتفحص-الذاتى، رغم أنه ينبغى ألَّا ننسى التفكير القوى الذى جرى فى عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين فى الجناح التقدمى

(*) منعا لأىّ التباس ترجمنا perfectablism إلى الكمالوية التى تعنى عدم القبول بغير الكمال (من perfectible التى تعنى قابل للكمال) تمييزا لها عن perfectablism الكمالية التى تعنى طلب الكمال - المترجم،

(*) سوم (فرنسا)، وإيپر (بلچيكا)منطقتان شهدتا معارك فى الحرب العالمية الأولى، داخاو، وبوخينڤالت معسكرا اعتقال فى ألمانيا أثناء الحرب العالمية الثانية - المترجم.

للحزب الليبرالى البريطانى، وعلى وجه التحديد فى "المدارس الصيفية الليبرالية"، التى شارك فيها معظم الليبراليِّين الرئيسيِّين (Freeden 1986, ch. 4).

وفى فترة ما بعد ١٩٤٥، عاودت الليبرالية الظهور فى عدد من الأشكال السياسية. وفى خمسينيات القرن العشرين ظهرت فى مجموعات "نهاية أيديولوچيا" الحرب الباردة، التى نوقشت فى الفصل ١، التى كان لها أثر كبير فى كلٍّ من أمريكا وأوروپا. ومن المفارقات أن الليبرالية عارضت العقل الأيديولوچى. وبدا أن العقل الأيديولوچى شمولى دائما إما جزئيا أو كليا. وفى ذلك الحين، انجذبت الليبرالية إلى سياسة إجماعية، خلطت بينها وبين السياسة اللا-أيديولوچية. وفى نظر البعض، كان يُنظر إلى السياسة على أنها تحدث فقط فى المجال الليبرالى. وخارج هذا السلوك المعادى للشمولية تطوَّر خيطٌ آخر للفكر الليبرالى، دحض عقلية "نهاية الأيديولوچيا". وربما جرى التعبير عن هذا أفضل تعبير فى كتابات هايك و فريدمان. وكان هذا محاولةً لإعادة المجتمعات الغربية إلى وضوح أصلى لرؤية يوتوپية للِّيبرالية الكلاسيكية. ومن المحتمل أن هذا كان المكوِّن الأهم لما سُمِّيَ فى وقت لاحق بالعقلية النيو-ليبرالية، التى صارت شهيرة فى ثمانينيات القرن العشرين، وما تزال تُهيمن – بأشكال مختلفة – على الخطاب العام فى دول عديدة (وفى الحقيقة فى مؤسسات عالمية بعينها) إلى يومنا هذا (Harvey 2005; Turner 2008). على أن من المهم أن يُوضع هذا فى منظور. وليس هناك شيء نقىٌّ فى مثل هذه الأيديولوچيا الليبرالية الكلاسيكية أو النيو-ليبرالية. والبرامج الهايكية (نسبة إلى هايك)، والفريدمانية (نسبة إلى فريدمان)، والنيو-ليبرالية رؤى ضيقة للِّيبرالية مثل عقلية "نهاية الأيديولوچيا"[٣٤].

ويتعلق مظهر ثالث للِّيبرالية باستمرار تيارات مختلفة للفكر الليبرالى الجديد والفكر الديمقراطى الاجتماعى[٣٥]. ولم يكن التدهور الانتخابى للِّيبرالية، فى بريطانيا وبلدان أخرى، يعنى موت التأثير الليبرالى – فالأمر على العكس تماما من

هذا. ذلك أن معظم الأحزاب الاشتراكية الإصلاحية والمراجعة في أوروبا (والحزب الليبرالي البريطاني بالتأكيد) قامت ببساطة بارتداء العباءة الأيديولوچية لهذه الليبرالية الاجتماعية. والحقيقة أن التفكير الليبرالي (من نواحٍ أكثر عمومية) كان ظاهرا في حركات سياسية عديدة. وعلى سبيل المثال، كانت الجدالات السياسية والاقتصادية الحقيقية في بريطانيا، إلى يومنا هذا، إلى حد بعيد، بين أشكال من الأيديولوچيا الليبرالية الكلاسيكية والاجتماعية، أكثر منها بين المحافظة والاشتراكية.

ويتعلق مظهر معقد أخير للِّيبرالية بازدهار الفلسفة السياسية الليبرالية الأنجلو-أمريكية منذ سبعينيات القرن العشرين، وهي تمثل من جديد دوافع متباينة داخل الأيديولوچيا الليبرالية. ويمكن أن نرى هذا في البداية في إنتاج شخصيات بارزة مثل چون رولز، وروبرت نوزيك، ورولاند دووركين، وديڤيد جوتييه David Gauthier، وبرايان باري، ومايكل والزر، بين آخرين كثيرين. وقد انجذب نوزيك وجوتييه إلى الفصائل الأكثر ليبرالية كلاسيكية وتحرُّرية، في حين صار رولز من الناحية العملية الشفيع المقدَّس للفصيل الليبرالي الاجتماعي. ولم يؤثر الليبراليون الاجتماعيون مثل كينز وبيڤيريدج وحدهم، على سبيل المثال، في فكر حزب العمال البريطاني. وفي ثمانينيات القرن العشرين، في نفس الوقت الذي كان يستشهد فيه المحافظون الليبرليون بـ هايك باستحسان، كانت الفصائل الليبرالية الاجتماعية داخل الدوائر العمالية والفابية البريطانية آخذة في الإشارة إلى رولز أيضا. وفي حالة رولز، ونوزيك، وهايك، بقي تصوُّر التراث الليبرالي إلى حد ما انتقائيا، مُفْقِرًا بالتالي فهمنا له.

وفي سنوات أحدث، منذ أواخر تسعينيات القرن العشرين، تفتَّتَ هذا الشكل للِّيبرالية الفلسفية حتى إلى مدى أبعد. ومن ناحية كانت هناك استمرارية للخيط الأكثر شمولا وعالمية للِّيبرالية الفلسفية، على خُطَى تراث چ. س. ميل. ويمكن أن

نجد هذا فى كتابات رولاند دووركين وفى شكل أكثر كمالوية فى إنتـاج جوزيـف رازJoseph Raz. وما يزال هذا التصور للِّيبرالية ملتزما بغاية عقلانية أساسية لكل الليبراليِّين. وتميل مثل هذه النظريات أيضا إلى أن تكون غائية. وتكون المؤسسات عادلة بالتالى بقدر تعزيزها لهذه الغاية. وكبديل ما يزال إنتاج رولز وبرايان بارى المبكر يحتفظ بليبرالية عالمية، ولكنْ فقط بتصوُّرٍ غير-كمالوىٍّ خفيف لهذه الغاية.

غير أن كتابات رولز اللاحقة انتقلت نحو منظـور مختلـف ركـز علـى "الليبرالية السياسية" political liberalism. وحاول هذا المنظور أن يتفادى مـسألة الحقيقة الأساسية الشاملة فى سبيل اسـتيعاب الجماعيـة (Rawls 1993). وتمثلـت المشكلة أمام الليبرالية السياسية فى جماعية مقبولة. ذلك أن المواطنين لـن يتفقـوا على القضايا الميتافيزيقية، والدينية، والأخلاقية. على أن مثل هـؤلاء المـواطنين يمكن أن يظلوا يعتمدون على "شروط الإمكانية" للتقاطع داخل ثقافـات ديمقراطيـة ليبرالية. وقد وفرت هذه الشروط حدا أدنى من بنية ضئيلة لمبادئ العقل العملـى. أمدتْ، بدورها، بأساس سياسى تنظيمى خالص للتعاون، بـ إجماع متشابك بالفعـل. وبالتالى كانت رؤية رولز للِّيبرالية السياسية معتدلا، ومقيَّدا، ووقائيا، وسـلبيا(٣٦). ويمكن أن نجد طبعة أكثر تطرفا من هذه الليبرالية السياسية فى الكتابات اللاحقـة لـ جون جراى. وهذه ليبرالية تعايُشٍ ذى إلهام واقعى تحاول تأمين شـروط تعـايش سلمىّ بين تصورات للغاية مختلفة وغير متناسبة بصورة جذرية (Gray 2000).

ويتمثل خطر ضمنى فى هذا التراث الأخير للِّيبرالية الفلسفية فـى طابعهـا التزامنى اللاتاريخى. وعندما يتصدَّى هؤلاء الليبراليون الأخيرون لقضايا العدالـة، والحقوق، والحرية، يبدو وكأن علينا أن نفترض أن الفكر الليبرالى هو حرفيا تمام مجموع تصوُّرهم المحدد للفلسفة السياسية. وبالتالى يُفترض أن علينا أن ننظر إلى دراساتهم ببساطة على أنها حُجج فلسفية تحليلية تقوم، بالفعل، بتلخـيص المنظـور الليبرالى بكامله بشأن السياسة. وهذا سوء تفاهم مؤسف. وتتمثل المشكلة الرئيـسية

هنا من جديد فى افتقارٍ إلى إدراكٍ نقدى وتاريخى لحقيقة أن هذا ليس سوى شكل واحد للفكر الفلسفى والليبرالى الذى يملك جذورا تاريخية عميقة.

وباختصار، تطورت القِيَم والأفكار الليبرالية ببطء شديد منذ القرن السابع عشر. وتبلورت الأيديولوچيا ذاتها فى أوائل القرن التاسع عشر كطريقة للتفكير والنظر إلى أنفسنا وعلاقتنا بالآخرين فى السياسة. وقد تغلغلت بالتالى بصورة عميقة فى الفكر الأنجلو-أوروپى وهى تمثل بوضوح رؤيةً عميقة الجاذبية للسياسة. غير أن علينا، مع هذا، أن نحذر النظر إليها على أنها الحقيقة الكاملة فيما يتعلق بكلٍّ من عالم السياسة والجنس البشرى.

هوامش الفصل الثانى

(١) الواقع أن الموقف كان أكثر تعقيدا من هذا فى فرنسا. كما كان الليبراليون الأكثر توجها دستوريا منقسمين بشأن قضايا مختلفة.

(٢) للاطلاع على وجهة النظر الإيجابية عند سبنسر Greenleaf 1983, 48, and Gray :Spencer 1986a, 31. ويمكن الحصول على التفسير "المنشقّ" maverick فى Ecchleshall 1986, 31. ويتواصل الجدال حول سبنسر إلى يومنا هذا – Taylor 1992, Spencer 1994 and Offer 2006.

(٣) إذا راجعنا الكتابات عن الليبرالية، نجد أنه تم إجراء عدد من المحاولات لتحديد طبيعة مثل هذه المدارس. وعلى سبيل المثال: الليبرالية التكاملية integral مقابل الشكلية formal (Hallowell 1960, 20)؛ والليبرالية الجاليكانية العقلانية مقابل الليبرالية الشكية البريطانية (Hayek 1960, 55-6)؛ وليبرالية حرية التجارة laissez-faire ذات دالّة الحد الأدنى minimum function مقابل الليبرالية التدخلية الجماعية (McCloskey 1965-6, 250ff)؛ والليبرالية الترانسندنتالية العقلانية مقابل الليبرالية الاختزالية الميكانيكية (Dunn 1979, 34)؛ والليبرالية الجماعية مقابل الليبرالية التحررية (Greenleaf 1983)؛ والليبرالية الكلاسيكية ضد الليبرالية الحديثة (Gaus 1983)؛ والليبرالية الكلاسيكية ضد الليبرالية التحريفية (Gray 1986a)؛ والليبرالية الكانطية ضد الليبرالية النفعية (Sandel ed. 1984)؛ وليبراليات الاستقلال الذاتى ضد الليبراليات القائمة على التسامح (Kymlicka)؛ وليبراليات التنوير ضد ليبراليات الإصلاح (Galston 1991)؛ والليبراليات الشاملة ضد الليبراليات السياسية (Rawls in Strong ed. 1992)؛ والليبراليات الإجرائية ضد الليبراليات غير الإجرائية (Taylor in Gutman ed. 1994)؛ والليبراليات الاستقلالية ضد الليبراليات التكاملية (Walzer 1987). وتتمثل طبيعة أخرى لتوتر ملازم للِّيبرالية فى الإنتاج المتأخر لـ جون جراى John Gray (أىْ، بعد تلكئه المبكر مع هايك واليمين الجديد). وينظر جراى إلى صراعٍ بين الاتجاهات الأكثر عمومية للِّيبرالية، فى مواجهة ليبرالية طريقةِ تعايش modus vivendi، محاولا ببساطة أن يجعل التعايش السلمى بين مختلف طرق الحياة ممكنة (Gray 2000). وينظر معلقون آخرون إلى الليبراية على أنها مجموعة معقدة من التراثات مع وحدة رمزية حول بعض الإستراتيجيات السياسية (Manning 1976 or Eccleshall 1986). على أن أكثر المعلِّقين على الليبرالية جدية الآن يحددون طبيعة الليبرالية على أنها كيان معقد متعدد الأصوات (للاطلاع على نظرة عامة ومناقشة أحدث اُنظرْ Freeden 2005). كما يقدِّم چيمس كلوپنبيرج James Kloppenberg (٢٠٠٠) نظرة عامة أكاديمية ثرية على تيارات متباينة داخل

الليبرالية الأمريكية. على أنه توجد استثناءات جريئة، وإنْ كانت غير مألوفة إلى حد ما، على هذا الحكم، أعنى، أولئك الذين ما يزالون يرَوْنَ شكلا من الوحدة الفلسفية الأصلية لكل التراث الليبرالى، موجَزة فى خطوطها الجوهرية فى كثير من الأحيان فى كتابات مساهمين أحدث (Kelly 2004).

٤) كما يعلِّق بوكوكPocock: "رغم أن لوك قدَّم خلفية نظرية للدستور، فإنه لم يكتب أو يفكر داخل الإطار المتغير للأفكار المقبولة بصورة عامة بشأن الدستور، ومن القابل للنقاش أنه فى القرن الثامن عشر كان كاتبا إلى حد كبير لأولئك الذين كان موقعهم إلى حد ما خارج النظام المترسخ" (Pocock 1973, 144).

٥) كما لاحظ إكليشالEccleshall: "كلٌّ من الليبراليِّين والاشتراكيِّين ... تورَّطوا فى تيار مشترك من المعتقدات الراديكالية التى نبعت من الحرب الأهلية فى القرن السابع عشر" (Eccleshall 1986, 44).

٦) كان لدى البعض التهوُّر الكافى لوصف هذا بأنه "تنوير جديد" New Enlightment فى ثمانينيات القرن العشرين (Graham and Clark 1986). غير أن النمط السائد للفلسفة السياسية الأنجلو-أمريكية من أواخر سبعينيات القرن العشرين إلى الوقت الحالى كان يتركز إلى حد كبير على أشكال متباينة من الليبرالية وتقليديا ثيمة العدالة الليبرالية (على سبيل المثال، Freeden 2005, 32-7 or Vincent 2004, ch. 4).

٧) من نواحٍ كثيرة كانت إدارات حزب العمال الجديد New Labour فى تسعينيات القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادى والعشرين فى بريطانيا مجسَّدة فى تكييف عير مريح للأيديولوجيا النيو-ليبرالية وتطعيمها لتكون جوانب من التراث الاشتراكى.

٨) بالاعتماد على براهين هذا الكتاب فى أكتوبر ٢٠٠٨، خلال الانهيار الواسع النطاق للنظام المصرفى وأسواق الأوراق المالية عبْرَ العالم، من المُغْرِى أن نفكر فى أن السيطرة الأيديولوجية للنيو-ليبرالية قد تصل الآن أخيرا إلى نهايتها.

٩) ينطبق هذا بصفة رئيسية فى بريطانيا وإلى حد ما فى ألمانيا قبل الحرب العالمية الأولى. غير أن الأفكار الليبرالية الجديدة تطورت أيضا قليلا فى وقت لاحق فى بلدان أوروبية أخرى، على سبيل المثال فى إيطاليا، فى كتابات جويدو ده روجييرو (١٩٢٧) Guido de Ruggiero و بنيديتُو كروتشه (١٩٤٦) Benedetto Croce (Bellamy 1987b).

١٠) بمعنى أنه يمكن التأكيد، من طريق الليبرالية التعاقدية (لوك)، أن الأفراد لهم فى الحقيقة أولوية على المجتمع وأنهم يملكون حقوقا أساسية. غير أن هذا يمكن تفسيره على أنه لا يدلّ كثيرا على أىّ أولوية فعلية أو طبيعية كأولوية أخلاقية افتراضية للفرد على المجتمع. ويمثل

البُعْد الافتراضى إلى حد كبير موقف كانط بشأن التعاقد. كما أنه يميِّز الليبرالية الرولزية Rawlsian لثمانينيات القرن العشرين.

(١١) اُنظرْ باريخParekh فى مقال فى Berki and Parekh eds 1972, 81.

(١٢) تسمِّى راندRand هذا بـ "الأخلاق الموضوعية". وكما تُعلن هى فإن "الأخلاق الموضوعية، تعزز وتدعم الأنانية الأخلاقية rational selfishness – التى تعنى القِيَم المطلوبة لبقاء الإنسان بوصفه إنسانا – وهو ما يعنى: القِيَم المطلوبة للبقاء البشرى ... وتُؤْمن الأخلاق الوضعية بأن الخير البشرى لا يقتضى التضحيات البشرية ولا يمكن تحقيقه عن طريق أىّ شخص لأىّ شخص" (Rand 1964, 31).

(١٣) كانت ليبرالية كانط، من نواحٍ بعينها، قريبة إلى هومبولتHumboldt. غير أن كانط كان مهتما بصفة رئيسية بالمناقشة الأخلاقية والفلسفية بشأن الاحترام الأخلاقى للأفراد بوصفهم غايات فى حد ذاتهم. وجوهر ليبرالية كانط الظاهرة بعيدٌ عن أن يكون واضحا فى الممارسة السياسية؛ وبالفعل فقد يكون من الأفضل أن نصف كانط بأنه شكل من الجمهورى. اُنظرْ المناقشة فى Williams 1983, 128.

(١٤) اُنظرْ، على سبيل المثال، Spencer 1940, essay 4; Nozick 1974, 32-3; Arblaster 1984, 350-2.

(١٥) يقتفى چون جراى أثر هايك فى توبيخ ميل. وفى مقال مبكر يلاحظ أن "الإطار المعرفى الميلِّى Millian السائد للِّيبرالية المعاصرة ناقص بصورة جذرية وينبغى التخلى عنه. ونكون حكماء، فيما أعتقد، إذا عُدْنا إلى الليبراليِّين الكلاسيكيِّين" (Gray in Haakonssen ed. 1988, 137).

(١٦) Green 1883, section 23ff. وللاطلاع على عرض موجز للإسهام الكلى لـ جرين، اُنظرْ Vincent and Plant 1984, Vincent ed. 1986, Carter 2003, Leighton 2004 and 2004.

(١٧) اُنظرْ، على سبيل المثال، مقال برلينBerlin فى Sandel ed. 1984؛ أيضا MacCallum 1967.

(١٨) كما يعبِّر هايك، "القانون، الحرية، الملْكية، ثالوث غير قابل للانفصام" (Hayek 1982, 107).

(١٩) فى نظر نوزيك توجد مجالات بعينها لا يمكن تقييد الحرية فيها: على سبيل المثال، إذا جرى التعارض مع الحق الأصيل فى المِلْكِية أو حيثما جرى انتهاك الشروط اللُّوكية [نسبة إلى چون لوك] (Nozick 1974, 85, 178-82).

(٢٠) أعاد ماكفيرسون تعريف الحرية السلبية على أنها الحرية ضد السلطة المنتزعة counter-extractive liberty، التى تضمنت "الحصانة من السلطة المنتزعة للآخرين". وفى نظر ماكفيرسون، فإن هذا "يتخلى عن الصورة الميكانيكية للحرية السلبية بوصفها ’مجالا (بصورة مثالية) بلا عقبات‘". كما تضمن تقييد نشاط السوق (Macpherson 1973, 118).

(٢١) علَّق چ. أ. هوبسونJ. A. Hobson أيضا بأن "حرية الأرض، حرية التنقل، حرية القدرة، حرية الائتمان، الأمن، العدالة، التعليم، ... لا يكون إنسانٌ ’حُـرًّا‘ لكل أغراض الحياة المتحضرة اليوم ما لم يتمتع بكل هذه الحريات" (Hobson 1909, 113).

(٢٢) يمكن الاطلاع على الجدال بشأن الحرية والفقر فى كتابات توماس پوچThomas Pogge، و أمارتيا سنAmartia Sin، و مارثا نوسباومMartha Nussbaum، (انُظرْ، على سبيل المثال، المناقشة فى Pogge 2002 and Vizard 2005).

(٢٣) كل فرع من الفرعين الرئيسيين لنظرية العدالة – العدالة الإجرائية والعدالة التوزيعية – يمكن تقسيمها إلى فروع من جديد. وبالتالى فإنه تحت عنوان الليبرالية الكلاسيكية يجسِّد التفسير التبادلى لـ فريدريك هايك للعدالة أساسا جداليا مختلفا عن تفسير استحقاق العدالة فى نظرية نوزيك. ويصف روبرتنوزيك نظريته بأنها توزيعية، غير أنه توزيع "غير متفق مع نموذج" بدون أىّ تدخُّل بشرى مباشر أو مقصود. وتحت عنوان العدالة التوزيعية أو العدالة الاجتماعية، يوجد، مع هذا، تعقيد أكثر كثيرا. وكانت مناقشة القرن العشرين للعدالة التوزيعية (أو العدالة الاجتماعية) تتعلق إلى حد كبير بمبدأ (مبادئ) التوزيع الأكثر تجريدا إلى حد ما؛ مبدأ "لكلٍ حسب حقه/حقها"، أو ببساطة أكثر، التخصيص العادل للأعباء والمنافع فى المجتمع. وقد ظهر صقْلٌ لهذه الفكرة مع تفسير ما هو المبدأ الأكثر أساسية الذى يحدِّد الحق.

(٢٤) كما وضع هايك تمييزا بين النُّظُم السياسية والاقتصادية التيليوكراتية teleocratic [الغائية: المصمَّمة لتحقيق هدف بعينه] والكاتالَّاكتية catallactic [التبادلية]. والنظام التيليوكراتى موجَّه إلى هدف محدَّد، فى حين أن النظام الكاتالَّاكتى (الذى يتطابق فى نظر هايك مع مجتمع ليبرالى حرّ) نظام عفوى ينشأ من أنشطة متباينة للأفراد.

(٢٥) كما لا حظ جاوس: "كل الليبراليِّين الحديثين – ومنهم رولز و ميل – يؤكدون أننا يجب أن نمنح الآخرين فُرَصًا متساوية للنمو" (Gaus 1983, 43).

(٢٦) ظلت الحُجَج الليبرالية بشأن العدالة منذ سبعينيات القرن العشرين تميل إلى التركيز إلى حد بعيد على الحجة التعاقدية. وقد تفرعت هذه الحُجَج بين ما صنَّفه برايان بـاري Brian Barry بصورة مفيدة على أنه حُجَج "العدالة كميزة تفاعلية" و "العدالة كنزاهة" (Parry 1989). وفي النظرية السابقة، يُنظر إلى العدالة الليبرالية على أنها نتيجة عملية مساومة متبادلة بين أفـراد في موقف أصليّ (Buchanan and Gautier). ومن الناحية الجوهرية، تُعَدُّ هذه النظرية شكلا من جدال الاختيار العقلانى لها قرابات أوثق مع التفاسير الليبرالية الكلاسيكية للعدالة. وفـي النظرية الأخيرة، يُنظر إلى العدالة على أنها نتيجة اتفاق عقلانى بين أفـراد منفـصلين فـي موقف افتراضى أو وضع أصلى توضع فيه قيود على سياق وطابع المحاكمة العقليـة التـي يمكن استعمالها (Rawls and Barry). وتقدِّم هذه النظرية قراءة معقدة للموقـف الليبرالـي الاجتماعى بشأن العدالة التوزيعية. وتهدف أداة العقد، عند رولز على وجه الخصوص، إلـى تمثيل موقف ممتاز وتوضيح لماذا يُعتبر أن لدى الأفراد أسبابا جيدة لاعتماد العدالة كنزاهة. وفى نظر رولز "كل السلع الاجتماعية الرئيسية – الحرية والفرصة، والدخل والثروة، وأسس احترام النفس- يجب توزيعها بالتساوى ما لم يكن توزيعٌ غير متساوٍ لأيٍّ من أو لكـلّ هـذه السلع لصالح أولئك الأقل امتيـازا" (Rawls 1971, 303). ونظريـة رولـز عـن العدالـة الاجتماعية حجة لامعة بصورة فريدة نظرا إلى أنه يستخدم وسائل من الليبرالية الكلاسـيكية. مثل التعاقدية والفردية العقلانية اللّااجتماعية، لإنشاء موقف ليبرالى اجتماعى علـى أسـاس العدالة التوزيعية. وفى تفسير رولز، تُحقق المصلحة الذاتية العقلانية فى نهاية المطاف نفـس أهداف النزعة الخيرية والغيرية.

(٢٧) كما يلاحظ رولز: "هدفى هو أن أقدِّم تصورا للعدالة يُعَمِّم ويرفع إلى مستوًى أعلى للتجريد النظرية المألوفة عن العقد الاجتماعى كما يوجد، مثلا، عند لوك، و روسو، و كانط. ولتحقيق هذا لا ينبغى أن نفكر فى العقد الأصلى على أنه عقد لدخول مجتمع محدَّد أو لإقامـة شـكل محدَّد للحكم. وبالأحرى فإن الفكرة الموجِّهة هى أن مبادئ العدالة للبنية الأساسية للمجتمع هى موضوع الاتفاق الأصلى" (Rawls 1971, 11).

(٢٨) كما يعلِّق راولز: "سوف يقتضى تفسير صحيح للقدرات الأخلاقية ... مبـادئ وصـياغات نظرية تتجاوز بشدة المعايير والمستويات التى نستشهد بها فى الحياة اليومية" (Rawls 1971, 47).

(٢٩) كما يجسِّد منظرون ليبراليون مثل جون راولز و رونالد دووركين هذه المقاربة الكانطيـة. غير أنهم يفسرون الفكرة على أنها نظام "عادل" أو "صحيح" بطريقة أسخى كثيرا مما يفعـل هايك أو نوزيك.

(٣٠) للاطلاع على عرض موجز لهذه النقطة فى علاقتها بالمثالية، اُنظرْ مقال سوليڤان فى Douglass et al. eds 1990, 149.

(٣١) يميل الليبراليون الكلاسيكيون (كما جرى التأكيد) إلى النظر إلى الديمقراطية بشيء من عدم الارتياح. وعندما يقومون بتوفيق الديمقراطية فإنه كان يُنظر إليها ببساطة على أنها مجموعٌ من التفضيلات الخاصة، المسجَّلة من خلال تصويت. وتميل مصالح الأفراد، فى النموذج الليبرالى الكلاسيكى، إلى أن تظل خاصة دائما. غير أن النظرية التداولية فى، على سبيل المثال، الكتابات المتأخرة لـ رولز عن الليبرالية السياسية (وإنتاج چوشوا كوهن Joshua Cohen) تطابق التداول العام والعقل باعتبارهما فى صميم دولة ديمقراطية ليبرالية جيدة التنظيم (Rawls 1993; Cohen in Benhabib ed. 1996؛ وتوجد مناقشة أكثر عمومية فى Dryzek 2002).

(٣٢) كان آدم سميث ملتزما بتعليم الدولة؛ وأراد كوبدين تنظيم الدولة للسكك الحديدية والتعليم؛ ورأى ميل دائما استثناءات واضحة على حرية التجارة laissez-faire – الأطفال والمجانين، على سبيل المثال، يجب رعايتهم رعاية أبوية؛ كما كان سيدچويك واضحا فى أن الدفاع عن الأطفال ورعايتهم، والشبكات البريدية، وتنظيم القنوات والطرق البحرية، والموازين والمقاييس، إلخ.، يجب أن تعتنى بها الدولة.

(٣٣) الحقيقة أن حركات مثل النسوية الليبرالية، والبيئية الليبرالية، والقومية الليبرالية، إلخ..، خلال أواخر القرن العشرين، تواصلت لتغيير مظهر وطابع الحركة. اُنظرْ فصولا أخرى فى هذا الكتاب.

(٣٤) النيو–ليبرالية فى شكلها الحالى، رغم أنها تبدو الآن منيعة، سوف تتحول وتضعف بصورة جوهرية فى الأجل الأطول.

(٣٥) كتابات أنطونى چيدنز Anthony Giddens السياسية (التى نوقشت فى الفصل الرابع) تدخل فى هذه الفئة.

(٣٦) فى نظر رولز، يدرك السياسى الليبرالى أن أىّ معتقدات أخلاقية جوهرية قد تكون له أو لها لن يجرى حملها إلى المجال العام، وبالتالى إلى شروط الحد الأدنى للتعاون. ومثل چوديث شكلار Judith Shklar، يتصور رولز أيضا طبعته من الليبرالية بوصفها ليبرالية تنشأ من تصوُّرٍ عن "الخوف"، لا يقدِّم أىّ غاية أخلاقية، بل يدافع بالأحرى عن شروط للعيش معًا بصورة سلمية (Shklar 1984).

الفصل الثالث

المحافظة

(أيديولوچيا المحافظين)

مثل الليبرالية liberalism، يُنْظَر إلى المحافَظة conservatism في كثير من الأحيان على أن لها على السواء استعمالا مألوفا واستعمالا أكثر تقنية. ويركز الاستعمال المألوف بصورة عامة على فكرة الحِفاظ [على أمر قائم] أو "إبقاء شيء على ما هو عليه". ويجرى الرجوع بهذه الفكرة إلى القرن الرابع عشر. وقد شدد كتّاب أواخر القرن العشرين عن المحافَظة، مثل راسل كيرك Russel Kirk، وروبرت نيسبيت Robert Nisbet، بقوة على هذا الأصل القروسطى. وعلى سبيل المثال، رجع كيرك بالمنظور المحافِظ إلى الأوصياء conservators (أوصياء القرون الوسطى)، وتشوسر Chaucer دون وعى، وقضاة الصلح الإنجليز ... "custodes paces" (Kirk ed. 1982, xii).

ويرجع الاستعمال السياسى الأكثر صراحة، فى العادة، مثل الليبرالية، إلى ما بعد الثورة الفرنسية. ويقرّ معظم الباحثين بأن الأصل السياسى الفعلى يرجع، بدقة أكثر، إلى أمريكا أوائل القرن التاسع عشر، كنعت يعنى تقديرا متدنيا أو معتدلا للأوضاع. وقد صنَّف بعض الجمهوريِّين الوطنيِّين الأمريكيِّين أنفسهم كمحافظين بهذا المعنى. وفى فرنسا، كان أول نحت لهذا التعبير فى مجلة شاتوبريان Chateaubriand، المحافظ Le Conservateur، فى عشرينيات القرن التاسع عشر. وكانت الدورية مصممَّة على نشر أفكار بشأن الاستعادة الإكليريكية

والسياسية. وفى بريطانيا، ورد هذا التعبير للمرة الأولى فى مجلة كوارترلى ريڤيو Quarterly Review فى ١٨٣٠، وبحلول ١٨٣٥ صار هذا التعبير التسمية الأكثر رسمية لحزب المحافظين Tory Party. ويعلق بليكBlake بأن التبنى التدريجى لهذا التعبير منذ ١٨٣٢ فصاعدا "كان يمثل محاولة متعمدة لتطهير الحزب من ارتباطاته القديمة وللرمز، إنْ لم يكن لقطيعة مع الماضى، على الأقل لتغيير فى الاتجاه" (Blake 1985, 7). وقد انتشر التعبير فى كل أنحاء أوروبا منذ أربيعينيات القرن التاسع عشر. وركزت الاضطرابات السياسية فى 29-1830 و 1848 انتباه الفكر المحافِظ على أخطار الثورة، رغم أن التصنيع والدقرطة(*) لعبا أيضا دورًا مهمًّا.

وهناك جدال متواصل بشأن العلاقة بين الاستعمال المألوف بصورة أكبر والاستعمال السياسى التقنى بصورة أكبر. ويرى كثيرون من أنصار المحافظة السياسية بعض المزايا فى ترسيخ جذور مشاعرهم السياسية فى الاستعمال المألوف. وهناك بعض الحقيقة فى افتراض أننا جميعا محافظون إلى حد ما بعد غداء جيد مباشرة. وقد أراد بعض المحافظين السياسيِّين استغلال هذا "الاستعداد" وأكدوا أننا جميعا، فى الحقيقة، محافظون "بطبيعتنا". ويجرى استنتاج أن المحافَظة ليست مذهبا سياسيا فقط، بل هى أيضا مندمجة فى مادة الحياة ذاتها. وتجعل مثل هذه الفكرة البشرية، بكاملها، محافظة. وتكمن صعوبة مثل هذا المفهوم فى تفسير الولاءات لأيديولوچيات أخرى ومَفْصَلَة المعتقدات التى يُفْترض أن يلتزم بها كل المحافظين. وهى تتفادى أيضا فكرة أن المحافَظة أيديولوچيا نوعية تاريخيا، حيث

(*) أعتقد أن لفظة "دَقْرَطة" أفضل من لفظة "مَقْرَطة" لابتدائها بالحرف الأول من لفظة "ديمقراطية"؛ أىْ الحرف الأول من لفظة "ديموس" dēmos أىْ "شعب" باليونانية، كما تتفق مع الصرف العربىّ فى الرباعىّ المجرَّد وخُماسيِّه واشتقاقاتهما مثل "مَقْرَطة" أيضا فى هذا الجانب؛ كما أن "دَقْرَطة" أفضل من "دَمَقْرَطة" التى صارت شهيرة أيضا فمع أن لهذه اللفظة الأخيرة ميزة أنها تأخذ حرفَيْن من بداية الأصل اليونانىّ بترتيبهما إلا أنها تدخل فى مشكلة مع قواعد وأصول النحت والاشتقاق لأنها لا تتفق مع الميزان الصرفىّ العربىّ فى أىّ وزن من أوزانه مما يخلق مشكلة اشتقاقية حقيقية – المترجم.

نشأت فى نفس الوقت مثل الليبرالية والاشتراكية وتُشاركهما حقا فى بعض الآراء. ولهذا استنتج بعض المعلِّقين أن الاستعمال المألوف لل Conservatism [المحافَظة] لا تكاد تُضيف أيَّ فَهْم عميق إلى المعنى السياسى التقنى (O'Sullivan 1976, 9). وفى سياق الرغبة الشديدة فى تقديم أيديولوچيا متماسكة، يُلاحَظ بالتالى أن المفهوم البسيط لل Conserving (الحِفاظ) فجٌّ وغيرُ مفيدٍ على السواء (Scruton 1980, 21).

وقبل أن ننتقل إلى المجادلات حول جذور وطبيعة الأيديولوچيا المحافِظة، يجب بحث مشكلة تتعلق بالتعريف. ولا ينبغى أن نفترض أنه يوجد مجموع محدَّد من الأفكار الأساسية التى يلتزم بها كل المحافِظين. والواقع أنه يوجد كثير من المحافِظين الذين يمكن أن ينكروا نسبة أيديولوچيا إلى معتقداتهم. وقد سُمِّى هذا ب "اللافلسفة السياسية" للمحافَظة(Allison 1984, 2; Honderich 1991, ch. 2; Vincent 1994). وفى بعض الحالات يكون هذا الإنكار للنظرية أقلّ إقناعا؛ وفى حالات أخرى يكون من الأفضل التفكير فيه بعناية.

وهناك خمسة تفسيرات عريضة لطابع المحافَظة، لها دلالات مختلفة للغاية. ويمكن تصنيف هذا التفسيرات فيما يلى: الأيديولوچيا الأرستقراطية؛ والموقف الأيديولوچى البراجماتى؛ ووجهة النظر الظرفية أو الموضعية؛ والمحافَظة كاستعداد للعادة أو العقل؛ وأخيرا، التفسير الأيديولوچى. وفى النظرة الأولى، يجرى فَهْم المحافظة على أنها مذهب سلبىّ للرجعية تعبِّر عنه طبقة أرستقراطية زراعية شبه إقطاعية، وبصورة خاصة بعد تحدِّى الثورة الفرنسية. وعلى هذا النحو لعبت المحافظة دورها فى سياق تاريخى واقتصادى نوعى للغاية. فقد مثلت الحالة الدفاعية السلبية لطبقة أرستقراطية آخذة فى التدهور فى المجتمعات الأوروبية. وبهذا المعنى فإنه يمكن تحديد زمن امتداد المحافَظة بصورة تقريبية بالفترة من ١٧٩٠ إلى ١٩١٤. وفى بريطانيا، كان عام ١٨٣٢ (أكثر من عام ١٩١٤) نقطة تحوُّل حاسمة، مع قدوم دقرطة متنامية. والواقع أن تطور حق

التصويت، والتصنيع، ونجاح رابطة مناهضة قانون الحبوب فى أربعينيات القرن التاسع عشر، كانت ضربات قاتلة لحزب المحافظين. ويعترف بهذا الرأى معلقون يرسمون خط تمييز بين محافَظة التورى Toryism القديمة وأفكار ما بعد ١٨٣٢. وحالما تضاءلت الأهمية السياسية والاقتصادية لهذه الطبقة الأرستقراطية اضمحلت الأيديولوچيا أيضا وتجاوزتها بمهارة ولكنْ بصورة حاسمة الممارسةُ الليبرالية الكلاسيكية. ومن هنا يمكن النظر إلى المحافَظة على أنها ظاهرة تاريخية مؤقتة، تمثل وجهات نظر طبقة كانت فى انحدار سياسى واقتصادى خطير.

والحجة الثانية هى الأقل ملاءمة. فالمحافظة يُنْظر إليها بصورة رئيسية على أنها شكل من البراجماتية السياسية –على أنها مذهب بلا أىّ محتوى مبدئى. فهى ببساطة تستوعب الروح السياسية والثقافية والاقتصادية السائدة. وتقوم دائما معتقدات سياسية أخرى بالعمل المطلوب. وعلى هذا النحو يجرى التأكيد، ببذرة من الحقيقة، أنه فى المائتى سنة الأخيرتين استمدت المحافظة سياساتها من أيديولوچيات سياسية أخرى ودافعت عنها جميعا فى فترة أو أخرى. وإذا كان هناك شيء يعمل ويكون مقبولا فإنه إذن المادة الشرعية للسياسة المحافظة. والواقع أن المحافظة، كما أشار عدد من المعلقين، يمكن أن نجدها تقترن بكل من الآراء الدولوية والتحررية المتطرفة. ومع هذا فإن هذه الحجة تُبالغ بالفعل فى سلبية الفكر المحافظ.

ويمكن أحيانا الخلط بين النظرة البراجماتية الواردة أعلاه وتفسيرين آخرين. أولهما –المنظور الظرفى أو الموضعى– ينسجم فى الحقيقة مع الخطاب المألوف(Huntingon 1957)[١]. ويتجلى هذا عند المعلقين والصحافيِّين الذين يتكلمون، دون أن يدروا تماما، عن أقسام محافِظة داخل، قُلْ، حزب اشتراكى. وفى هذه القراءة، لا تكون المحافظة مرتبطة بأىّ طبقة محدَّدة، أو أحداث تاريخية، أو براجماتية، أو حتى بموقف محدَّد. ومثل النظرة البراجماتية، لا يملك المنظور

الظرفى أىّ جوهر محدد. وليس لها أىّ مَثَل أعلى أو يوتوپيا تصارع من أجله. وهى، على العكس، تعكس الحالة الدفاعية غير الواعية ذاتيا لأىّ مذهب سياسى مُمَأْسَس. وأىّ خطط سياسية ليست مُمَأْسَسَة، وتتجاوز أىّ حقائق سياسية حالية، وتقترح تغيير العالم بما يتفق مع الأفكار السامية التى هى العدوّة الطبيعية للمحافَظة. فالمحافظون هم أولئك الراسخو الجذور فى طريقة مُمَأْسَسَة للحياة، مقترحين دفاعا محايثا لنظام محدَّد. ولا ينشأ الدفاع فى العادة إلا فى "موقف" تَحَدٍّ للمؤسسات فى مواجهة أفكار سامية. وعلى هذا النحو يؤيد المحافظون النظام القائم، مهما كان لونه السياسى، ضد فوضى التغيير والإصلاح. وفى هذه القراءة الظرفية يصير من الممكن الكلام عن "يسار محافظ". ولهذا لا يوجد أىّ محتوى لأيديولوچيا محافظة. ويمكن لأىّ نظام مؤسَّسى (الشيوعية أو الليبرالية) أن يكون محافظا[٢].

ويركز التفسير الرابع على فكرة الاستعداد. ولدينا هنا حجتان. وتقوم الأولى على ادعاء أسبق بأن المحافظة جزء من جوهر الحياة. وقد سمَّى هيو سيسيل Hugh Cecil هذه "المحافظة الطبيعية"، التى عرَّفها على أنها "اتجاه للعقل البشرى. وهو استعداد ينفر من التغيير وينبع جزئيا من عدم الثقة فى المجهول وما ينسجم مع هذا من اعتماد على التجربة أكثر من التفكير النظرى" (Cecil 1912, 9). والنقطة المهمة التى يجب أن يشار إليها هى أن المحافَظة لا يُنْظَر إليها على أنها أيديولوچيا؛ فهى بالأحرى الاستعداد الطبيعى للبشر، إذْ يفضلون العادات أو الأدوات المجرَّبة على الجديد وغير المألوف. وتنتقل هذه الفكرة بسهولة بالغة إلى السياسة. ذلك أنه يجرى تفضيل الممارسات أو المؤسسات الراسخة الناقصة على الجديدة.

أما الحجة الثانية المجسَّدة فى دعوى الاستعداد فهى تمثل دفاعا فلسفيا أكثر تعقيدا عن المحافَظة الطبيعية (Oakeshott 1962; Greenleaf 1966; Gilmour 1977;

Allison 1984; Kekes 1998). وهى تركز على تمييزات دقيقة بين نمطين من التفكير (أىْ، العقل النظرى والعملى) ويبحث أيضا أصل الدافع البشرى. وتعمل هنا حجة بارعة وإنْ كانت مضللة. ويزعم الدفاع الفلسفى عن أطروحة الاستعداد، من ناحية، أن المحافظة ظاهرة غير نظرية وطبيعية، ومن ناحية أخرى، يحاول إقناعنا بصدق هذه الفكرة فى حجة مليئة بالعناصر النظرية البارعة. وهذا ما أشرنا إليه سابقا على أنه "اللافلسفة السياسية"، رغم أن "اللافلسفة الفلسفية" قد تكون تعبيرا أكثر ملاءمة. والحقيقة أن الحجة المعقدة بصورة أكبر عن الاستعداد المحافظ تمتطى التفسير الأيديولوچى الرابع.

وفى المجموعة الأخيرة، تغدو المحافَظة أيديولوچيا لا لبس فيها لا يمكن أن تساومها أىّ اعتبارات براجماتية أو ظرفية. وهى لا تتحدد بظرفها التاريخى ولا تتطابق بالضرورة مع أىّ طبقة. كما أنها بعيدة عن أن تكون استعدادا طبيعيا. وهى مجموعة من الأفكار ذات محتوى راسخ. وفى كثير من الأحيان، يعتبر إدموند بيرك مؤسس هذه الأيديولوچيا، التى يُنْظر إليها اليوم على أنها ملائمة بصورة عميقة فى الوقت الحاضر. والواقع أن المحافظين، فى هذه النظرة، حاولوا بصورة متماسكة أن يعارضوا أفكارا بعينها، جرى فى كثير من الأحيان ابتكارها واستعمالها فى مواقف ثورية: أىْ قابلية كمال perfectability النوع البشرى عبْر الشروط الاجتماعية والسياسية؛ وتقدُّم ونمو الطبيعة البشرية نحو مجتمع جيد نهائى؛ والمساواة والحرية كأهداف بشرية فردية والنتائج الاقتصادية والسياسية التى تنبع من مثل هذه الأفكار؛ والإيمان بانتصار العقل البشرى فى العالم، وإهمال السلطة والامتياز والهيراركية والتراث أو الاستخفاف بها. وفى البداية، فى فرنسا وألمانيا، كان النقد المحافِظ موجَّها إلى التنوير وفلاسفة Philosophes التراث ونتاجهم المتطرف - اليعقوبية الثورية. وفى بريطانيا، تعرض التراث الليبرالى الراديكالى المبكر (پين و پرايس) أيضا لهجوم متواصل، وفى وقت لاحق النفعيون

والاقتصاديون الليبراليون. وأخيرا، فى القرنين التاسع عشر والعشرين، أدت مختلف تجليات الاشتراكية إلى الهلع الأكبر فى الصفوف المحافظة.

وسوف يبرز التصوير غير الأيديولوچى للمحافَظة من جديد فى هذه المناقشة ولا يمكن إهمال تغلغله وتأثيره. كما يجدر بالملاحظة أننا سنعود إلى هذه الحجة عند مناقشة أيديولوچيات أخرى. والمحافَظة ليست وحدها فى محاولة جعل نفسها تبدو غير أيديولوچية. وبعد أن أشرنا إلى المشكلات التعريفية مع المحافَظة، فإن التفسير الأيديولوچى الأخير هو الذى سيشغل باقى هذا الفصل.

جذور الفكر المحافظ

يلاحظ أغلب الكتّاب بشأن المحافَظة أن نقطة التحول الحقيقية للفكر المحافِظ تمثلت فى الثورة الفرنسية. وكانت التطورات فى فرنسا هى التى أدت إلى التأملات الشهيرة لـ بيرك ولا نجد، بالطبع، حتى العقد الأول من القرن التاسع عشر أول استعمال لكلمة Conservative [محافِظ] بالمعنى السياسى. غير أن بعض الباحثين يرون ثيمات مهمة سابقة على ١٧٨٩، وهى إنْ لم تكن محافِظة بصورة واعية ذاتيا، إلا أنها أسهمت فى اتجاه المنظور المحافِظ. وربما قيل إن هذا كان "محافَظة لاواعية". وهناك شيء ينطوى على مفارقة تاريخية بصورة مزعجة فى مثل هذه المزاعم.

وعلى هذا النحو كان يُنظر إلى أقدم بداية للمحافَظة فى الفكر اليونانى والرومانى. وكان الكتّاب الذين يجرى الاستشهاد بهم هنا فى أكثر الأحيان هم أفلاطون (Plato) والرواقيّين الرومان، مع أن الكاتب المسرحى أريستوفانز Aristophanes مذكور أيضا فى كتابات راسل كيرك (Kirk ed. 1982, xxi). وتبدأ مختارات من الكتابات المحافِظة منشورة فى ١٩٧٦ بمقتطفات من جمهورية

أفلاطون Rebublic (Schuettinger ed. 1976). ويعلق كاتب آخر بأن "من الجوهرى أن يبدأ أىّ عمل عن المحافظة بـ جمهورية أفلاطون" (Auerbach 1959, 5; Austern 1984, 22). والبداية التالية الأكثر تحبيذا هى القرون الوسطى، غير أن من الصعب أن نشعر بالثقة فيما يتعلق بوصف مورتون آورباخ Morton Auerbach لكتاب القرن الثانى عشر بوليكراتيكوس Policraticus لمؤلفه چون أوف سالزبورى John of Salisbury كتاب "محافظةٍ خالصة" (Auerbach 1959, 26). ويضع نيسبيت، حتى بصورة أكثر إسرافا، الحركة المحافِظة بأكملها فى القرنين التاسع عشر والعشرين بصرامة تحت راية قروسطية medievalism مستعادة. وفى نظر نيسبيت، من الخطأ أن ننظر إلى بيرك على أنه من [حزب] "السويج" Whig، ذلك أن بيرك كان يحاول بالفعل إحياء المجتمعات المحلية وأبنية النقابات الحرفية لمجتمع إقطاعى. كما جرت المبالغة فى آراء بيرك القانونية الطبيعية القروسطية، غير أن هذه حجة مختلفة وأكثر براعة (Nisbet 1986; Stanlis 1958). كما يجرى النظر إلى القروسطية الجديدة New-medievalism بصورة أكثر وعيا ذاتيا فى مجموعات مثل مجموعة "إنجلترا الفتية" الديزرائيلية فى منتصف القرن التاسع عشر. ويصف پول سميث Paul Smith هذه المجموعة بأنها "إقطاع جرى إنعاشه ورَوْحَنته"، رغم أنه يجدر بالإشارة أنه يصورها أخيرا على أنها شكل من أشكال الـ opéra bouffe[أوپرا ذات نهاية سعيدة] (Smith 1976, 8 and 16). ووجد باحثون آخرون أن القراءة القروسطية لكل من بيرك والمحافَظة غير مقنعة (Pocock 1985, 210; O'Gorman ed. 1986, 9) . والحقيقة أنه يوجد عنصر قوى من المفارقة التاريخية والتوهم فى هذه النظرات القروسطية.

وتستمر هذه المفارقة التاريخية فى فترات لاحقة. وعلى حين يركز كيث فيلنج Keith Feiling (Hearnshaw ed. 1949) و هيو سيسيل (Hugh Cecil 1912)، على فترة الإصلاح الدينى بوصفها المصدر الرئيسى للأيديولوچيا المحافظة، يبدأ أنتونى كوينتون (Anthony Quinton 1978) وروبرت إيكليشال (Robert

(Eccleshall 1977 and 1990) مـع ريتـشارد هـوكر Richard Hocker والتسوية الإليزابيثية Elizabethan Settlement. وفى نظر إيكليشال، يكون هوكر على هـذا النحو سلف المحافَظة. وهو يلاحظ أنه "يوجد خط تطـور يجـرى عبْـر هـوكر وروبرت فيلمر Robert Filmer إلى حركة الإصلاح الدينى لحزب المحافظين فـى الجزء الأخير من القرن السابع عشر". وهو يشبِّه هجوم هوكر علـى البيوريتـان بـالهجوم اللاحـق لـ بيـرك علـى اليعاقبـة (Eccleshall 1977, 71). غيـر أن أوجورمان O'Gorman علَّق بأن التسوية الإليزابيثية تفتقر إلى "المنظور التـاريخى فيما يتعلق بالمؤسـسات الاجتماعيـة والـسياسية الملائمـة للمحافظـة الحديثـة" (O'Gorman ed. 1986, 9).

ويرى باحثون آخرون جذور الأيديولوجيا المحافظة فى مبدأىْ الحق الإلهى والبطريركية. وفى نظرجوردون شوتشيت Gordon Schochet، على سبيل المثال، كان كتاب Patriarcha [پاترياركا أو السلطة الطبيعية للملوك] يمثل العمود الفقـرى لتفكير حزب المحافظين (Schochet 1975). والواقع أن مذاهب الحق الإلهى – أن الحكم يرتِّبه الرب، وعدم المقاومة، والطاعة السلبية واجبـان دينيـان، والمجتمـع طبيعى للبشر ويشبه أسرة ذات هيراركية طبيعية ماثلة فى صميمها – كانـت مـا تزال، كما يجرى التأكيد، متأصلة فى الفكر المحافظ فى القرن التاسع عشر. وربما كانت الآراء قد تغيرت داخل المحافَظة بشأن المصدر ولكنْ لـيس بـشأن طبيعـة السمة المقدسة للسيادة القومية. وببساطة انتقلت السيادة من الملكية إلـى البرلمـان (Dichinson 1977, 18ff).

ويحبِّذ أوجورمان فترة الاستعادة فى ستينيات القرن السابع عـشر، عنـدما دخل تعبير "تورى"(*) Tory فى الاستعمال السياسى النشيط. وكما يعلن هو: "مـن المجزى أن نشير إلى ظهور موقف "محافِظ: تورى" Tory بـصورة نوعيـة فـى

(*) تعبير "تورى" Tory: لُقِّب به حزب المحافظين – المترجم.

السياسة فى النصف الأول من القرن السابع عشر أكثر من أن نتشاحن بشأن شجرة عائلة مزيفة" (O'Gorman ed. 1986, 9). ويبدو أن آخرين يفضلون تسوية عام ١٦٨٨ بوصفها اللحظة الحاسمة. وفى كثير من الأحيان، يُنْظَر إلى لوردهاليفاكس Lord Halifax على أنه الشخصية الرئيسية فى هذه المرحلة - وبصفة خاصة مقاله The Character of trimmer [شخصية انتهازى] (Halifax 1969). على أن كل هذه الأفكار تنطوى على مجازفات. ذلك أن مذهبىْ "الويج" و"التورى" بعد ١٦٨٨ كانا متحالفين بصورة وثيقة. ولم يكن أىٌّ من المجموعتين حزبا بالمعنى الحديث. فلم تكن لهما مبادئ رسمية، أو انضباط، أو معايير صارمة للعضوية. ولعل من الأوفق وصفهما تحالفات مصالح متبادلة. وبالتالى فإن محاولة تمييز موقف متماسك فى هذه الفترات خاطئة فى نظر بعض الباحثين (Kirk 1967,4). كذلك يجدر بنا أن نتذكر أن بيرك كان من "الويج"، ولم يكن من "التورى". وكان مناصرا متحمسا لكل من ثورة ١٦٨٨ والمستعمرات الأمريكية فى سبعينيات القرن الثامن عشر. وعلى العكس من توم پين، أراد إبقاء هاتين الثورتين مختلفتين عن ثورة ١٧٨٩[٣].

وهناك فيلسوف آخر من فلاسفة القرن الثامن عشر يشير إليه كتّاب محافظون بوصفه شخصية مؤسِّسة وهو ديڤيد هيوم، وإنْ كان يُزْعم كثيرا بنفس القدر أنه مرتبط بالمنظور الليبرالى. وتنقسم الآراء بشأن هيوم. ويهلل له البعض باعتباره الملهم العظيم للفكر المحافظ (Wolin 1954; Allison 1984; Muller 1997). وأبدى كاتب محافظ آخر هو إيان جيلمور Ian Gilmour هذه الملاحظة عن هيوم: "كيف يمكن لرجل هدم شكَّه الرب، والروح، والمعجزات، والسببية، والقانون الطبيعى، والمادة، والاستقراء، أن يكون محافظا جيدا؟" (Gilmour 1977,53)[٤]. والحقيقة أن الشك العلمانى بعمق عند هيوم لا يكون دائما ملائما لميول المحافظين. ولم يكن الدكتورچونسون Dr Johnson وحده عندما وصف هيوم، فى حوار مع بوزويل Boswell، بأنه "محافظ بالصدفة" (Johnson and Boswell 1978, 342).

ويتفق معظم الدارسين على أن الأيديولوچيا الواعية بالذات للمحافَظة كان قد جرى إعدادها فى رد فعل على الثورة الفرنسية. وفى كثير من الأحيان يُنْظر إلى فترة ١٧٨٩-١٧٩٤ على أنها ذروة فكر وممارسة المحافَظة[٥] (O'Sullivan 1976, 29-30). وقد أدت ثورة ١٧٨٩ إلى ظهور تأملات Reflections بيرك الشهيرة وكذلك لفظة "المحافَظة" ذاتها. والواقع أن كتّابا أوروپيِّين مرتبطين بالمحافَظة مثل صامويل تيلور كولريدج Samuel Taylor Coleridge، وچوزيف دو ميستر Joseph de Maistre، و لوى ڤيكونت دو بونالد Louis Vicomte de Bonald، وفيليستيه روبير لامينيه Felicité Robert Lammenais، وفرانسوا أوجوست رونيه شاتوبريان François Auguste René Chateubriand، ونوفاليس Novalis وآدم سميث، قاموا جميعا بتوضيح أفكارهم فى علاقتها بالتطورات الثورية، متخذين بيرك فى كثير من الأحيان نموذجا لهم. وقد ظل موقف بيرك فى الفكر المحافِظ بارزا إلى يومنا هذا فى نظر المعجبين والنقاد على السواء. وفى نظر بيرك، كانت الثورة الفرنسية جديدة بصورة دينامية. فلم يكن لها نفس طابع ثورتىْ ١٦٨٨ و١٧٧٦. ذلك أن آراءها الرئيسية اقترحت أن البشر كانوا فى آن معا متساوين وقابلين للكمال. ومثل هذا التحسين يمكن إنجازه عن طريق صقل العقل البشرى وإصلاح المؤسسات الاجتماعية والسياسية. وفى نظر بيرك، كانت لمثل هذه الأفكار نتائج عميقة على السياسة. وهذه النتائج هى التى قام هو ومحافظون لاحقون بمقاومتها. وقد شكلت هذه المقاومة العامل المحفز الحقيقى لأيديولوچيا المحافَظة[٦].

وقد تميز التاريخ اللاحق للأيديولوچيا المحافظة على مدى القرن التاسع عشر بعدد من الثيمات السلبية. فقد حاول المحافظون، بصفة خاصة فى بريطانيا، أن يتأقلموا مع نمو الديموقراطية، غير أن هذا لم يكن انتقالا سلسا (Honderich 1991,12ff; Green 1995). وفى كثير من الأحيان كان المحافظون غير راغبين فى منح ثقتهم للسيادة الشعبية أو الاقتراع العام للذكور - وهذه نقطة أبرزها توكڤيل أيضا. وقد وجدوا، مع ذلك، بصورة تدريجية إستراتيچيات مختلفة للتعامل مع

الاقتراع الجماهيرى. فقد أبقوا فى العادة the people "الشعب" متميزا عن the rabble "الرعاع". فكان للأشخاص من ذوى الأملاك حق ما فى أن يتم تمثيلهم، ولكنْ ليس الرعاع أو الدهماء الجهلاء. وكان الاستقرار أو الاهتمام بالصالح العام للمجتمع يرتبط بالملكية العقارية. والواقع أن كتّابا مثل ماتيو آرنولد Matthew Arnlod، وتوماس كارلايل Thomas Carlyle، وسير هنرى مين، و و. هـ. ليكى W. H. Lecky، وبصورة خاصة سياسيِّين مثل لورد سالسبورى Lord Salisbury، كانوا ما يزالون، مع ذلك، ينوحون على حق اقتراع الجماهير قرب نهاية القرن التاسع عشر. وكان بيرك يقسِّم حتى أصحاب الأملاك العقارية إلى أقسام فرعية ودافع عن "التمثيل الفعلى"، أىْ "فكرة أنه حتى بدون حق الانتخاب. يمكن تمثيل الأفراد "من الناحية الفعلية" عبر أفراد آخرين فى مجتمعهم (Hamphsher-Monk ed. 1987, 19; O'Gorman 1973, 55; Dickinson 1977, 383). كما فكر فى انتخابٍ لأصحاب الملكية العقارية عددهم تقريبا أربعمائة ألف مواطن. على أن المحافِظين البريطانيِّين تكيفوا بصورة أكثر ذرائعية مع الديموقراطية أكثر (على الأقل فى البداية) من كثير من معاصريهم الأوروبيِّين.

كما كان للمحافظين فى القرن التاسع عشر رد فعل مزدوج للغاية على التصنيع وظهور الاقتصاد السياسى الليبرالى. وكان لدى المحافَظة مَيْل ضد صناعى وضد فردى قوىّ، من يوستوس مويزير Justus Möser إلى صامويل تيلور كولريدچ فى أوائل القرن التاسع عشر، عبر ويليام كوبيت William Cobbet وبنچامين ديزرائيلى Disrazli فى منتصف القرن، إلى شارل موراس Charles Murras، وت. س. إليوت T. S. Eliot، وكريستوفر داوسون Christopher Dawson فى أوائل القرن العشرين. وكان التصنيع والفردية يعنيان فى كثير من الأحيان تدهور الجماعة، والتراث، والنظام، والدين. ولهذا توجد فى الفكر المحافظ نزعة معادية للرأسمالية بصورة واضحة (Dawson 1931; Eliot 1939; Murras in McLelland ed. 1971). غير أن النجاح السياسى لحزب المحافظين فى بريطانيا

فى القرن العشرين كان يقوم على قدرته على التكيف مع أسلوب تعايش modus vivendi (بالغ الحماس أحيانا) مع الطابع الصناعى والديموقراطية فى حقيقة (Smith 1967,2; Blake 1985, 24-5; Hoover and Plant, ch.1).

طبيعة المحافظة

هناك ثلاث مقاربات عريضة لدراسة المحافَظة: مقاربة الدولة الأمة التاريخية، ومقاربة الترتيب الزمنى، والمقاربة المفاهيمية. وهذه المقاربات لا تستبعد بعضها بصورة متبادلة. بل يتشابك بعضها مع بعضها الآخر بصورة كبيرة فى بعض الدراسات. وما من مقاربة من هذه المقاربات، باستثناء بُعْدٍ واحد للنظرة المفاهيمية، ترتبط بأىّ موقف محافظ أيديولوچى متميز أو ضرورى.

وتؤكد فكرة الدولة الأمة التاريخية أن المحافَظة لا يمكن تصنيفها فى الواقع إلا من حيث الظروف التاريخية والثقافية الخاصة للدولة الأمة التى توجد فيها. وبكلمات أخرى فإن المحافَظات الألمانية، والبريطانية، والفرنسية، هى الأكثر أهمية، وليس نظرية ما شاملة. ويستخف أوسوليڤان O'Sollivan بهذا الموقف غير أنه يدمجه مع التشديد المفاهيمى على النقص. وكانت المحافَظة الفرنسية مرتبطة فى البداية برؤية أكثر دينية وأخلاقية للعالم تميل، على النقيض، إلى رؤية أكثر ميتافيزيقية وتاريخية شددت على نظرية فلسفية صارمة للتاريخ. ويتفق كارل مانهايم على هذه النظرة، معلّقا بأننا نجد فى المحافَظة الألمانية "تعميقا فلسفيا للنقاط التى طرحها بيرك، والتى يجرى دمجها مع عناصر ألمانية بصورة أصيلة... وقد حققت ألمانيا لأيديولوچيا المحافَظة ما حققته فرنسا للتنوير التقدمى - واستخلصت منها على أتّم وجه استنتاجاتها المنطقية" (Mannheim 1986, 47; Epstein 1966; Wood 2007). وأخيرا نرى فى بريطانيا رؤية شكّية وتجريبية، وهى من الناحية

الفكرية مشوّشة، ومساومة، وأقلّ تماسكا، ولكنْ مع هذا ناجحة سياسيا بصورة أكبر فى المحصلة النهائية" (O'Sullivan 1978, 28, 82-3).

وتوجد قيمة ما لهذه المقاربة. ففى الولايات المتحدة الأمريكية ظل كثير من المحافظين بوضوح يدافعون فى الحقيقة عن الليبرالية الكلاسيكية. وفى نظر لويس هارتسLouis Hartz، يتمثل نموذج اليمين فى أمريكا فى تراث ليبرالية أصحاب الملكيات العقارية الكبيرة (Hartz 1955). والواقع أن أولئك الذين دافعوا فى الولايات المتحدة الأمريكية فى ثلاثينيات القرن العشرين عن المذهب الليبرالى الكلاسيكى التقليدى ضد النيوديل كانوا يُوصمون بأنهم محافظون، على حين كان روزفلتRoosevelt و وودرو ويلسونWoodrow Wilson يُعْتبران ليبراليَّيْن (Noble, 1978, 635)(٧). وفى ألمانيا أيضا كانت المشكلات الخاصة بالتوحيد السياسى فى القرن التاسع عشر، وحركة قومية ملتهبة الحماس تشدد على أفكار القوم völkisch والمكانة المسيطرة لليونكر البروسيِّين السلطويِّين، والمدخل الشديد الميتافيزيقية لمفكريهم الرئيسيِّين، تلوِّن المجادلات بشأن المحافَظة بصورة لا يمكن تفاديها. وبحلول أواخر عشرينيات القرن العشرين وقع الفكر الأكثر قومية ومحافظة تحت تأثير الاشتراكية القومية (Puhle 1978; Wood 2007; Beck 2008). وعلى هذا النحو تؤثر القضايا التاريخية الثقافية والسياسية المحلية على طابع المحافَظة فى معظم الدول.

وتصنِّف المقاربة الثانية أنواع المحافَظة فى ترتيب زمنى. ويتتبَّع التصنيف خطوط انكسار وحظوظ الأحزاب المحافظة. وفى السياق البريطانى، حل محل المحافَظة البيلية(*) peelite conservatism، وديزرائيلى، وساليزبورى، وغيرهما، حتى "الطريق الوسطى" بقيادة [هارولد] ماكميلانMacmillan [Harold]

(*) البيلية: نسبة إلى سير **روبرت بيل**Sir Robert Peel زعيم انشقاق عن حزب المحافظين ورئيس الحكومة وقائد الحزب فى الفترة ١٨٤٦ – ١٨٥٩ – المترجم.

فى خمسينيات القرن العشرين و"الثاتشرية" فى ثمانينيات القرن العشرين. وكل طور للمحافَظة مطبوع بطابع شخصيات مهيمنة ومقتضيات الفترة. ورغم أن مثل هذا الترتيب الزمنى أكثر سهولة على الفهم فإنه يمكن أن يشوش التماسك الأيديولوچى المحتمل.

ويركز التفسير الأخير للمحافظة على التصنيف المفاهيمى. وهناك موقفان عامان متخذان بشأن النظرة المفاهيمية. ويؤكد الأول أنه يوجد مذهب خالص واحد للمحافَظة. فليست هناك أىّ محافَظات، حتى إذا كانت هناك جذور فلسفية مختلفة. ولهذا فإنه لا فائدة من محاولة تصنيف أنواع من المحافظة (Quinton 1978; Allison 1984, 7; Graham 1986; Scruton 2007). وترى النظرة الثانية أن هناك مدارس مختلفة للمحافَظة. وقد تكون هناك وحدة شكلية ما فيما يتعلق بالقيم والأفكار، غير أن الطريقة التى يتم بها تفسير هذه الأفكار الأساسية يمكن أن تقود إلى استنتاجات مختلفة جذريا. والمشكلة مع هذه النظرة الأخيرة هى أنه توجد مجموعة متنوعة مذهلة من التصنيفات فى الأدبيات. وعلى سبيل المثال، يجرى أحيانا تمييز المحافظين عن التقليديّين والرجعيّين. وضمن المحافَظة ذاتها يمكن أن نجد تصنيفات مزدوجة – محافظون جماعيّون وتحرريُّون ومحافظون جوهريِّون وإجرائيّون (Greenleaf 1983, chs 7 and 8). وهناك تصنيفات ثلاثية – محافظون رجعيون، ومرتبطون بالوضع الراهن، وإصلاحيون أو محافظون تجريبيون ليبراليون، وعقلانيون ليبراليون وحدسيون معادون لليبرالية (Esptein 1966; Schuettinger ed. 1976). بل هناك حتى تصنيفات أكثر اتساعا فى الأدبيات(٨).

ومن الجلى أنه لا يوجد سوى اتفاق ضئيل هنا. وليكون لتنوُّع الفكر المحافظ معنى من الضرورى أن نفكر فى تصنيف خماسى: محافظون تراثيون، ورومانتيكيون، وأبويون، وليبراليون، ويمينيون جدد. والأخير هو المجال الأحدث، فهو يبدأ منذ ثمانينيات القرن العشرين. غير أنه لا أحد من هذه التصنيفات يقدم

تصنيفا محكما تاما. وهناك تداخل متواصل ويكــون فــى أكثــر الوقــت مــسألة تشديد تفسيرىّ.

وتضع المحافَظة التراثية تشديدا كبيرا على مفــاهيم العــرف، والعــادات، والتقاليد. وهذه هى المحافظة التى نألفها على الأغلب فى الصورة المعتــادة عنــد بيرك. ويجرى التقليل من شأن العقل النظرى فى مقابل التحيز والعقــل العملــى. والدولة مشروع جماعى بخصائص روحية وعضوية. ودستور الجماعة ليس مــن صنع الإنسان بل النتيجة التراكمية التى لا يمكن توقعها لأعوام الممارسة. والتغيير شيء، إنْ حدث بالفعل، ليس نتيجة الفكر المنطقى القصدى. وهو ينــشأ بــصورة طبيعية من تقاليد الجماعة. ومرة أخرى فإن القيادة، والسلطة، والهيراركية، نتاجات طبيعية. ونحن نطيع بنفس السهولة التى نتنفس بها. وحرياتنــا وحقوقنــا راســخة الجذور فى معاييرنا المشتركة.

والمحافَظة الرومانتيكية سمة مميزة بصورة خاصة لكثير مــن المنظِّــرين الألمان، مثل يوستوس مويزر، وآدم مولر، وويليم ويردزويرث، ونوفاليس، وكذلك لكثير من المحــافظين الإنجليــز مثــل صــامويل تيلــور كولريــدج، وويليــام ويردسويرثWillian Wordsworth، وسير والتر سكوتSir Walter Scott، وويليام كوبيت، و ت. س. إليوت. ونجد عند كثير من هؤلاء الكتاب حنينــا شــديدا إلــى ماضٍ رعوىّ، ريفىّ، شبه إقطاعىّ فى كثير من الأحيان، مطبوع بطــابع مثــالىّ، مندمج فى كثير من الأحيان مع رؤية يوتوبية تفصيلية بــشأن كيــف يكــون مــن المحتمل أن يبدو ذلك المجتمع المستعاد. وكان الاتجاه العام للفكر بين المحــافظين الرومانتيكيِّين معاديا للصناعة. فقد كرهوا الاغتراب والتجريد من الطابع الإنــسانى فى ظل الثقافة الصناعية الآلية الطابع وكانوا انتقاديِّين بعمق لنظرة الإنسانية والقيم المعبَّر عنها من خلال العقلية التجارية. وكان يُنْظر إلى الاقتصاد السياسى الليبرالى على أنه مخطيء من الناحية الجوهرية فيما يتعلق بالطبيعة البــشرية. وقــد حبــذ

المحافظون الرومانتيكيون شكلا للحياة كان أبسط، ومتديّنا، ومُــشبْعًا بالأحاســيس الجماعية. وستوجد هيراركية طبيعية، مثل المحافظة التراثية، التى ســتدمج قيمــا فروسية وبطولية، كما فى كثير من شخصيات روايات سكوت أو أبطال كارلايــل الخياليِّين. ويميل هذا الشكل للمحافَظة إلى أن يكون أقل اهتماما بكثير بالتقليل مــن دور العقل. كما أن عقلانية الثوريِّين اليعاقبة لم تُهاجَم من جانب أســاس أىٍّ مــن العقل الغريزى أو العملى، بل من الذُّرَى المدوِّخة للعقــل التــأملى[*] speculative reason (أو العقل Reason بحرف R كبير – Vernunft). ويمكن التعرف على هذا بوضوح فى مقاربة كولريدچ.

والمحافَظة الأبوية ضــمنية فــى بعــض جوانــب المنظــورين التراثــى والرومانتيكى. وهى تفسِّر واجبات الحاكم لتعنى حالة نشاط واسعة النطــاق تمامــا لتعزيز حياة طيبة لكل المواطنين – النبالة تُوجب noblesse oblige. وقاد هذا المبدأ محافظين كثيرين على طريق توجيهىّ dirigiste بصورة أكبر[٩]. ويجرى تــصوُّر الحكومة على أنها شخص أبوىّ محبّ للخير يحدد أهدافا ويؤمِّن لَعبا نزيها وفرصة متساوية. وكان يُنْظَر إلى المحافَظة الأبويــة بــصورة منتظمــة طــوال القــرنين الماضيين، من إنتاج لورد شافتسبورى Lord Shaftesbury فــى ثلاثينيــات القــرن التاسع عشر، عبْر بنچانين ديزرائيلــى، حتــى "الطريــق الوســط". والمحافَظــة الكوربوراتية [= الإدماجية] عند هارولد ماكميلان وإدوارد هيــث Edward Heath (Harris 1972; Buck ed. 1975; Eccleshall 1990). وهى موجودة أيضا فى بعض جوانب الديمقراطية المسيحية الأوروبية فى ألمانيا وإيطاليا فى فترة ما بعد ١٩٤٥ (Pombeni in Freeden ed. 2001).

وجنبا إلى جنب مع المسئولية النخبوية كان هناك عنصر إنــسانوى قــوى. وفى بريطانيا يمكن أن نجد هذا فى البداية فــى تفكيــر رجــال مثــل ريتــشارد

(*) Vernunft: العقل بالألمانية – المترجم.

أوستلر Richard Oastler، ومايكل توماس سادلر Michael Thomas Sadler، ولورد شافتسبورى، وإنتاجهم حول قوانين المصانع. فقد انهمكوا فى نقد متواصل للفردية، والبنتامية، والاقتصاد السياسى الكلاسيكى. وقد أحسُّوا بالكراهية إزاء قانون الفقراء الجديد (١٨٣٤) وآمنوا بحماس بالغ بدور الدولة فى ضمان سكن، وشروط عمل، وأجور، وعلاج للفقراء بصورة لائقة. وفيما بعد فى بريطانيا القرن العشرين اتخذ هذا الاهتمام بالدفاع عن شروط لائقة للجميع لقب محافَظة "الأمة-الواحدة". ومدى الفاعلية التى كانت لها أمر قابل للنقاش، خاصة فى القرن التاسع عشر.

ودخل دافع آخر فى هذا الخيط الأبوى منذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر. وقد تمثل فى واقعية انتخابية: واقعية تتعلق بتغيير طابع الناخبين. وقد أبرزها سير روبرت بيل فى عمله "بيان تامويرث" Tamworth Manifesto (Buck ed. 1975, 56-8). ولم يكن البيان يتمثل فى مجموعة مفصلة من الأفكار؛ والحقيقة أنه كان قد جرى إعداده على عجل من أجل انتخاب. على أن معظم الدارسين يتفقون على أنه كان يعكس تغيُّرا فى المزاج، محاولا التوفيق بين حزب المحافظين الأقدم والناخبين الجدد لقانون ١٨٣٢ لتمثيل الشعب. وكان على الحكومة القوية والقانون، والنظام، والدستور التقليدى، والمصالح العقارية القائمة أن ترتبط بناخبى طبقة وسطى جديدة. وإذا كان لحزب المحافظين أن يواصل البقاء انتخابيا، فقد كان عليه أن يتكيف. وقد صارت هذه الرسالة واضحة لأقسام من الحزب، خاصةً بعد إلغاء قوانين الحبوب فى ١٨٤٦.

وقام ديزرائيلى بتوطيد الحركة البيلية peelite. وكانت مجموعة "إنجلترا الفتية"، التى كان مرتبطا بها، نسخة أكثر خطابية من هذه الأبوية والواقعية فيما يتعلق بالناخبين الجدد. وكان هدفهم، الذى جرى تبنِّيه فى رواية ديزرائيلى Sybil or the Two Nations(1845) [سيبيل أو الأمتان]، تأسيس حزب محافظ قومى، يدحض تكوين الثروة من أجل الثروة، والفردية الليبرالية، والانقسامات الطبقية. وقد سعت

المحافظة الديزرائيلية إلى التمثيل السياسى وتحسين الشروط الصناعية والاجتماعية. وكان ينبغى ربط هذا بإجلال مجدَّد للتاج والدستور القديم. وباختصار، تمثل هدفها فى "أمة واحدة". وقد عبر ديزرائيلى عن إعجابه بالدستور الأقدم فى عمله المبكر Vindication of the English Constitution [دفاع عن الدستور الإنجليزى]، الذى عبَّر عن تقديره لكلٍّ من بيرك وكولريدج. وكان تحسين الشروط الاجتماعية والاقتصادية سطحيا تماما. غير أن إنجاز رؤية ديزرائيلى، بعيدا عن إعادة التنظيم الداخلية للحزب، كان يكمن فى توسيع حركة حق الانتخاب العام فى قانون تمثيل الشعب فى ١٨٦٧.

وقد لعب التراث الأبوى دورا كبيرا فى حزب المحافظين على مدى قرن. والواقع أن التشديد على مسئولية الملكية العقارية، وتوسيع الحقوق الأساسية، والاستعداد لاستعمال الدولة من أجل رفاهية الأمة، كانت تتبناها بصورة واعية ذاتيا شخصيات مثل لورد راندولف تشيرتشلLord Randolf Churchell، وچوزيف تشامبرلينJpseph Chamberlain، وابنه نيفيل تشامبرلينNevil Chamberlain فى عشرينيات القرن العشرين. وقد ميزت هذه المقاربة أيضا محافظة "الطريق الوسط" لـ هارولد ماكميلان Harold Macmillan فى خمسينيات القرن العشرين وبعض جوانب رئاسة الحكومة فى عهد إدوارد هيثEdward Heath فى سبعينيات القرن العشرين. وكان أحد المنادين بها فى حزب المحافظين البريطانى فى ثمانينيات القرن العشرين سير إيان جيلمور. وفى (1983) Britain can work [بريطانيا يمكن أن تعمل بنجاح] جادل جيلمور ضد الارتفاع فى البطالة، فى ظل حكومات تاتشر، على أساس تقويضها لمبدأ أمة واحدة. وربط جيلمور هذا المنظور بتراث محافظ قوى: نقد قانون الفقراء الجديد، موقف ديزرائيلى المتساهل إزاء الميثاقيِّين، الاهتمام بتشريع المصانع، كان يُنْظَر إليها جميعا على أنها جزء لا يتجزأ من موقف محافظ قوىّ. وبالتالى، عبَّر جيلمور عن انزعاجه العميق فيما يتعلق بالنظرات الليبرالية الكلاسيكية التى تبناها كثير من زملائه أعضاء الحزب فى ثمانينيات وتسعينيات

القرن العشرين. ورغم أن اقتصادا حرا كان مطلوبا، فإنه لا ينبغى أن يصير القيمة السائدة للمحافظة. ففى نظر جيلمور، ينبغى أن تكون السياسة دائما قبل الاقتصاد (Gilmour 1983; also Macmillan 1966).

ومبدأ المحافَظة الليبرالية على عكس مبدأ جيلمور. ذلك أن الاقتصاد يأتى قبل السياسة. وهناك استمرار يمكن تمييزه للمحافَظة ذات العقلية الليبرالية يرجع إلى القرن التاسع عشر. وقد يُدرج البعض هنا مفكرين مثل أليكسى دو توكفيل وفى الحقيقة فريدريش هايك. غير أنه سيظل قابلا للجدال ما إذا كان هذا تصنيفا صحيحا. ويميل المحافظ الليبرالى إلى قبول معظم المعتقدات الشكلية الليبرالية الكلاسيكية: التشديد على الفردية، والحرية السلبية، والحقوق الشخصية، وحدّ أدنى من دولة سيادة القانون. غير أن هذا التصور عن الدولة، جنبا إلى جنب أحيانا فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مع فَهْمٍ للمصير الإمبراطورى، يعتبر فى العادة أكثر تطرفا بكثير مما يقبله عادةً الليبراليون الكلاسيكيون. وقد ركز إحياء ما بعد ١٩٤٥ للمحافظة الليبرالية، فى كثير من المجتمعات الأوروبية، هجومه على سياسات ملكية القطاع العام ودولة الرفاهية.

ويجرى الرجوع بهذا الشكل الأخير للمحافَظة الليبرالية إلى كتاب بيرك(1800) Thoughts and Details on Scarcity [أفكار وتفاصيل عن الندرة]. وينظر آخرون إلى أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر كنقطة بداية أكثر أمانا. وفى بريطانيا فى ذلك العقد، يمكن تمييزه وسط عضوية المحافظين فى Spencerian Liberty and Property Defence League [الرابطة السبنسرية للدفاع عن الحرية والمِلْكية]. والمنظمات ذات الصلات العضوية مع حزب المحافظين، و Persnoal Rights Associatin [رابطة الحقوق الشخصية]، و Political Evolutin Society [جمعية التطور السياسى] التى سميت لاحقا State Resistance Union [اتحاد مقاومة الدولة] و British Constitution Associatin [رابطة الدستور

البريطانى]، و Anti-Socialst Union[الاتحاد المعادى للاشـــتراكية]، و Industrial Freedom League[عصبة الحرية الصناعية] كما تجلى فى المزاج العام للمحافَظـــة الليبرالية. وكانت حملات مثل هذه المجموعات مكرسة فى العادة لهجمات على نمو الدولة. وكان تحرير تجارة الجملة والخصخصة الغايات المرغوبة (اُنظرْ Bristow 1975; Taylor 1992).

وقام بالاستمرار بهذا التراث الخاص عدد من الجمعيات فى فترة مـــا بعـــد الحرب وكان له تأثير متعاظم عبر أوروبا وأمريكا، خاصة فى العقدين الأخيـــرين من القرن العشرين. ومن المحتمل أن يكون أشهر هذه المجموعات الفكرية Mont Pelerin Society [جمعية مونت بيليرين]. وفى بريطانيا حمل المشعل Institute of Economic Affairs [معهـــد الـــشئون الاقتـــصادية]، و Aims of Industry[أهـــداف الـــصناعة]، و Adam Smith Institute[معهـــد آدم ســـميث]، و Freedom Assosiation[جمعية الحرية]، و Centre for Policy Studies [مركـــز الدراســـات السياسية]. وعلى مدى أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيـــات، كـــان كثيـــر مـــن الشخصيات القيادية فى [حزب المحافظين البريطـــانى] مـــستغرقين بالكامـــل فـــى المحافظة الليبرالية، تقريبا إلى حد استبعاد القضايا الأخرى فى التـــراث المحـــافظ. وكان لدى السير كيث جوزيف Sir Keith Joseph وكثرة من شخصيات أقل شـــأنا كل حماس متحوِّلى طريق دمشق (ليس سمة مشتركة للمحافظين) إلى إيمان جديد، يشمل مذهب إعادة توجيه مزايا السوق الليبراليـــة الحـــرة (اُنظـــرْ Denham and Garnett 2002). وبدت تأكيداتهم فى الواقع غير قابلة للتمييز أحيانا عن الليبراليـــة الكلاسيكية.

والنوع الأخير للمحافَظة، اليمين الجديد the New Right، هو الأكثر إشكالية. وهو ليس شيئا يسهل وصفه، جزئيا لأنه يدمج عضوية بالغة التنوع. ومن الجلـــى أنه مختلف جدا عن التقاليد التراثية، والرومانتيكية، والأبوية الأقدم. ومن المفارقات

أنه يمكن أن يقال إن المحافظة الليبرالية عنصر من عناصر اليمين الجديد. وتكمن أصوله المباشرة أولا فى استمرار ودوام التراث المحافظ الليبرالـى؛ وثانيـا، فـى النقاد المناهضين للشمولية فى خمسينيات القرن العـشرين مثـل ليـف سـتروس (شـتراوس) Leo Strauss وفريـدريك هايـكFriedrich Hayek، و مايكـل أوكشوتMichael Oakeshott، الذين انخرطوا فى معركة متواصلة مع كل أشـكال الاشتراكية والراديكالية (اُنظرْ Divigne 1994). وبالإضافة إلى هذا، أقنعت الهزائم الانتخابية للمحافظين الأبويِّين، طوال الستينيات وأوائل السبعينيات، كثيرين بالحاجة إلى تغييرٍ فى الاتجاه. وأخيـرا، اعتقـد مثـل هـؤلاء الأشـخاص أن سياسـات وإستراتيجيات التأميم، والإدماجية، والمطالبة الكنزية بالإدارة ودولة الرفاهيـة قـد فشلت. وتزامن هذا الانقشاع للأوهام بمخاوف عميقة الجذور مـن التـضخم فـى الاقتصادات الغربية فى السبعينيات.

وتظل مسألة مَنْ الذين يمكن إدراجهم تحت عنوان "اليمين الجديد" محيـرة. ويُنظر إليه فى العادة على أنه خليط من المحافظة الليبرالية التقليديـة، والنظريـة الاقتصادية الليبرالية النمساوية (لودفيج فون ميزيسLudwig von Mises وهايـك)، والتحررية المتطرفة (الأناركو-رأسمالية)، والشعبوية الفجـة[١٠]. ويوسـع ديفيـد جرينDavid Green، فى دفاعه apologia البُعـد الليبرالـى ليـشمل Friemanite Chicago School(مدرسة شيكاجو الفريدمانية)، و Virginia publc-choice school مدرسة الاختيار العام فى ڤيرجينيا (Green 1987). ولا عنصر من هذه العناصـر متناسب فكريا بالضرورة. وبعض النصوص، مثل نص جرين، عبْر توسيع دراسة الجانب النيو-ليبرالى، غير مستعدة لتأييد إدراج العناصر النيو-محافظة أو النيـو-سلطوية. وهكذا فإن روجر سكروتونRoger Scruton وبقيـة أعـضاء مجموعـة سالسبورى مستبعَدون من المناقشة. ورغم أن المرء يمكن أن يفهم لماذا يجـب أن يكون هذا -حيث إن التماسك الأيديولوجى لليمين الجديد يفتت حتى إلى مدى أبعـد - فإنه مع ذلك لا يكاد ينصف الحركة الحالية.

ومن الجدير أيضا بالتشديد هنا أن أحد المكونات الأساسية لليمين الجديد يتمثل فى مكون التقينا به من قبل داخل فصل الليبرالية، هو الليبرالية الجديدة، أىْ، محاولة إحياء شكل نقى لليبرالية الكلاسيكية. وهذا مثال دقيق تماما للطريقة التى سوف تتشابك بها الأيديولوچيات فى كثير من الأحيان فى نواح مهمة جدا وتتشارك حقا فى معتقدات وحجج أساسية. وبالإضافة إلى هذا فإن التماسك الأيديولوچى لليمين الجديد يحتفظ لأول وهلة ببعض الحظ إذا اقتصرت على العنصر الليبرالى الجديد. وكان تشديد السياسة الليبرالية الجديدة متجهة بحماس إلى السوق الحرة. وكان يُنظر إلى تدخل الدولة على أنه فاشل بصورة كلية. كما كان ينظر إلى السياسات التوافقية لما بعد الحرب والمتمثلة فى التخطيط، ودولة الرفاهية، والضرائب المرتفعة، والإنفاق العام، والنمو البيروقراطى، والأجور غير المرتبطة بالإنتاجية، والإدماجية، على أنها زائدة عن الحاجة. ولهذا لم يكن هناك أىّ بديل للرؤية الليبرالية الجديدة للسوق الحرة، التى كان ينبغى أن تكون الحَكَم الأخير تقريبا لكل القضايا الاجتماعية (بما فى ذلك الصحة والتعليم). ومن نواح كثيرة، ففى بريطانيا وكثير من الدول المتقدمة الأخرى، استمرت جوانب من هذا الميراث الأيديولوچى الليبرالى الجديد إلى العقد الأول من عام ٢٠٠٠، حتى فى إدارات حزب العمال الجديد New Labour. وفى هذه الحالة، انتقلت التشابكات الأيديولوچية الليبرالية الجديدة من المحافظة إلى التراث الاشتراكى.

وتمثلت أهداف سياسة اليمين الجديد فى تحرير الفرد من تنظيم الدولة، وتخفيضات فى الضرائب، وخفض دولة الرفاهية، والسيطرة على عُجوزات الميزانية، والعرض النقدى، وخصخصة احتكارات الدولة. وتمثل الاختلاف عن التراث المحافظ الليبرالى الأقدم فى أنه كان هناك حتى اعتماد أكبر، لدى اليمين الليبرالى الجديد، على معايير السوق. وقد طالبت العناصر الأناركو-رأسمالية والتحررية المتطرفة فى اليمين الجديد، على سبيل المثال، بتحرير المخدرات القوية، والإباحية و، فى بعض الحالات، النشاط الإجرامى، مثل الابتزاز. وكان

هناك تأكيد بأن هذه الأمور ما كانت لتعود مشكلات اجتماعية لو أنها كانت خاضعة لسوق حرة. ولو قام الأفراد بتقييم سمعتهم واستطاعوا التوصل إلى عقد مع شخص ما بأن لا يبوح بمعلومات عنهم، لكان حتى الابتزاز يمكن تصوُّره علـــى أســـاس معايير السوق على أنه نمط مشروع للتبادل. ولم يكن بوسع أىّ محافظين ليبراليِّين أن يقبلوا هذه الأفكار المتطرفة. والحقيقة أن محافظا ليبراليا مثل إينوك پاول Enoch Powell فى بريطانيا كان غير مستعد لتأييد إخضاع أىٍّ مـــن الـــصحة أو التعلـــيم لمبادئ السوق. وهكذا كان هناك نزاع بعيد المدى بشأن قدرة السوق فى الثمانينيات والتسعينيات، وهو جدال لم ينته إلى الآن، حتى فى العقد الأول من القرن الحـــادى والعشرين (*Mendilow 1996*).

ولا يشعر منظِّرو السوق الحرة بالارتياح إزاء أجنـــدة العنـــصر المحـــافظ الجديد لليمين الجديد، أىْ، الحماس القومى الطابع، والوطنيـــة، والثقافـــة القوميـــة، ونقاء العِرْق، واللامساواة البطريركية، والتعليم الدينى المسيحى الإلزامى. وتشترك المحافظة عند روچر سكروتونRoger Scruton، وإرڤنج كريستول Irving Kristol، أو راسل كيرك Russell Kirk، أو موريس كاولينج Maurice Cowling، أو چـــون كيكسJohn Kekes، أو أندرو سوليڤان Andrew Sullivan، فى الكثيـــر جـــدا مـــع المحافظة التراثيـــة (Cowling ed. 1978; Scruton 1980 and 2007; Kekes 1998; Stelzer 2004; Sullivan 2006). وهُمْ يدحضون كُلًّا من المحافظة الأبوية والليبرالية بحماس متساوٍ. والحرية والمساواة لا تكاد تكون لهما أو ليست لهما أهمية مباشرة. وفى نظر البعض، كان المواطنون يتمتعون فى الواقع بالكثير للغاية مـــن الحريـــة والمساواة فى فترة ما بعد ١٩٤٥. وفى نظر كاولينج، على سبيل المثـــال، يجـــب إخضاع كُلٍّ من الماركسية والليبرالية على السواء للسخرية المحافظة. وعلى هـــذا، تمثل أحد الأهداف الواعية ذاتيا لمجموعة ســـالزبورى Salisbury Group (و The Salisbury Review [مجلة سازبورى]) فى الحقيقة فـــى تـــصحيح الاتجـــاه نحـــو الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية الجديدة داخل الأيديولوجيا المحافظة. ويجـــب، فـــى

نظر كاولينج، أن يهتمّ المحافظون الجدد بقضايا مثل دعم الملكية الخاصة، وامتلاك المرء الحرية بشأن أرباحه، واستعادة الهوية القومية.

الطبيعة البشرية

للمحافظة تقدير ثابت نسبيا بشأن الطبيعة البشرية، باستثناء مدارس المحافظة الليبرالية واليمين الجديد، اللذين تشرَّبا بالكثير من المنظور الليبرالي الكلاسيكي. وفي نظر المحافَظات التراثية، والرومانتيكية، والأبوية، تملك البشرية قدرة محدودة على الغيرية، تمتد في العادة إلى الأسرة، والجيران، والأصدقاء. ونحن أنانيون بصورة طبيعية ولكن ليس بصورة كلية. وتجعلنا غرائزنا الاقتنائية قابلين للفساد كإمكانية كامنة، غير أن كسلنا وولعنا بالمجرَّب والمختبَر يميل إلى تقييد الوصول إلى مثل هذا الفساد. ولا يمكننا، بهذا المعنى، أن نكون مستفيدين بصورة قصوى من المنفعة العقلانية. وفكرة كهذه عن العقلانية غير ملائمة لتعقيدات الوضع البشرى. وقد يضفى البشر أحيانا قيمة على حريتهم، ويعزون أهمية قصوى على مصالحهم، ولكنْ ليس باستبعاد حُبِّهم للفراغ، والكسل الطبيعي، ومتعة الحياة. والبشر ليسوا آلات عقلانية؛ إنهم شبكة مركَّبة من العواطف، والأفكار، وفى كثير من الأحيان من الدوافع المتناقضة. وليس هنا أىّ شيء يدعو إلى الخجل. فالبحث عن التماسك الكامل أسطورة عقلانية. وإنها لنظرة سطحية إلى البشر أن ننظر إلى الدافع الرئيسى على أنه العقل. وتؤدى هذه الملاحظة أيضا إلى موقف متشكك تجاه أمانى العقلانية البشرية. وترتبط النقطة الأخيرة بأحد الاعتراضات الرئيسية التى عبَّر عنها النقاد المحافِظون للمحافَظة الليبرالية، أىْ، أنها تقوم بتبسيط وإساءة فهم الطبيعة البشرية.

وفى نظر كثير من المحافظين، لا معنىً لا لفكرة المجتمع الجماعى. ولا فكرة الأفراد المُذرَّرِين atomized. وقد أفضى نقد الفردية إلى تبادلات فظة بين

المحافِظين الليبراليِّين والمدارس المحافِظة الأخرى. وفى كثير من الأحيان، يُنْظَر إلى كل من فكرتىْ (الفردية والمجتمع الجماعى) على أنهما جانبان لنفس العملة الرديئة؛ ذلك أن الكائن الجماعى يتكون من أفراد مغتربين ومنعزلين. وفى نظر كثير من المحافظين، ينمو البشر داخل عملية معقدة من التثاقف التاريخى والاجتماعى. وتمثل الحرية الفردية نتيجة أعوام من التطور الاجتماعى ضمن تراث قومى خاص. ويجرى اكتساب اللغة والعرف والفكر، فى الأسرة، ومجموعات الأنداد، والمدارس، والتفاعل الاجتماعى، والأفراد التجريديِّين والبشرية الكوزموبوليتية تلفيقات من نسج الخيال. وكما أكد جوزيف دو ميستر :Joseph de Maistre

دستور ١٧٩٥، مثل الدساتير التى سبقته، كان مُعَدًّا من أجل الإنسان، غير أنه لا يوجد شيء من قبيل إنسان فى العالم. وفى حياتى رأيت فرنسيِّين وإيطاليِّين، وروسًا، إلخ؛ وبفضل مونتسكييه Montesquieu، أعرف حتى أن الشخص يمكن أن يكون فارسيًّا. أما فيما يتعلق بالإنسان، فإننى أعلن أننى لم ألتقِ به مطلقا، وإذا كان موجودا فإنه مجهول بالنسبة لى (Maistre 1974, 97).

ويُبْدِى سكروتون Scruton نفس الفكرة عندما يعلِّق: "الفردية... شيء من صنع البشر، إنجاز يعتمد على الحياة الاجتماعية للإنسان" (Scruton 1980, 34).

ورغم الحساسية التاريخية التى يجرى التهليل لها لكثير من الكتابة المحافظة، فإن رؤيتها للطبيعة البشرية عالمية ولاتارخية. وهذه العالمية شيء يشترك فيه المفكرون المحافِظون مع الليبرالية. ويمكن أن يقود الإدراك التاريخى إلى إضفاء الطابع النسبى على الطبيعة البشرية. وفى الحجة المحافِظة، رغم كوننا أبناء زماننا ومجتمعنا، تبقى طبيعتنا ودوافعنا الأساسية دون تغيير. وتظل الطبيعة تشكِّلنا بطرق عالمية بعينها. ومن ناحية أخرى، قاد هذا الإدراك التاريخى المحافِظين إلى دحض تعاليم الحقوق الطبيعية، ونظرية العقْد، وحالة الطبيعة.

ويُنظر إلى هذه المبادئ على أنها تجعل البشر يغتربون عن التراثات والمؤسسات القومية الخاصة التى تعطى معنى لحياتهم. ولا يمكن تصوُّر الكائنات البشرية خارج المجتمع. ومن ناحية أخرى، ما يزال المحافظون يتصورون البشر على أنهم ثابت باقٍ رغم الزمن والظروف.. ومع أن هذا يؤكد وجود انسجام بين التغيُّر التاريخى وطبيعتنا غير المتغيرة، فإنه غير مُقْنع. ويريد الكتّاب المحافِظون المزايا، ولكنْ لا شيء من التكلفة النسبوية للإدراك التاريخى.

ولأننا مخلوقات محدَّدة اجتماعيا وتاريخيا فإننا نعكس بالضرورة النماذج الطبيعية لِلَّامساواة فى القدرات والمكانة فى المجتمع. والسلطة ضرورية دائما فى المجتمع والسلطة تؤدِّى إلى اللامساواة. ذلك أن شخصا ما فى السلطة يُصْدِر الأوامر ويطيعها آخرون. ولدى المحافِظِين إيمان بقوى القيادة الطبيعية لبعض المجتمعات أو الأفراد – شيء أشار إليه بيرك Burke على أنه "أرستقراطية طبيعية". واللامساواة واضحة فى كلٍّ من الظروف الطبيعية والسياسية. وبعض الناس متفرقون من الناحية الطبيعية، فكريا وأخلاقيا على السواء. ومثل هذه اللامساواة ليست شيئا يُخجل منه. ولا يمكن استئصاله بوسائل اجتماعية وسياسية. ويولد البعض ليقودوا والبعض ليُقادوا. غير أنه يجب أن يُلاحظ عند هذه النقطة أن بعض محافظى القرن العشرين، أولئك الذين استوعبوا الأفكار الليبرالية وأولئك الذين يتبعون خطًّا أكثر أبوية على السواء، كانوا أكثر تأثرا بكثير بالحُجج المؤيدة لمساواة الفرصة والمواطنة المتساوية.

وأخيرا، يهتم المحافظون بنقص الطبيعة البشرية الشامل الذى لا يمكن استئصاله. وتدل هذه الفكرة على أن البشر سيبقون دائما مخلوقات ناقصة ولا يمكن الوصول بهم إلى الكمال بأىّ طريقة. (Sullivan 2006, 180). وهذه فكرة لا شك فى أنها كانت باعثا على تعليق بيتر فيريكPeter Viereck بأن المحافَظة يمكن وصفها بأنها "العلمنة السياسية لعقيدة الخطيئة الأصلية" (Viereck 1950, 44-5).

وهناك مصدران رئيسيان لهذه الرؤية للنقص فى الطبيعة البشرية: مصدر لاهوتى ومصدر عملى. ويمثل المصدر اللاهوتى النظرة الأقدم. وفى اللاهوت المسيحى ترتبط الفكرة بصفة رئيسية بعقيدة الخطيئة الأصلية. فنحن نعيش فى عالم خاطئ ساقط. ولا شيء يمكن عمله باستثناء عملية متواصلة للأفراد والمجتمعات ضد الفساد. هذا هو الوضع البشرى. وفى مدينة الإنسان (حتى نستعمل الكلمة الأوغسطينية الملائمة)، فإن كل ما يمكن أن تقوم به السلطة المطلقة هو أن تخرج بأفضل ما يمكن من عمل سيِّئ. وكما علَّق ميستر، "فى أعمال الإنسان، كل شيء بائس مثل فاعله" (Maistre 1974, 23). وكان ميستر مهتما بشأن الطابع البائس والخاطئ للبشرية أكثر كثيرا من إدموند بيرك Edmund Burke (أُنظرْ Lebrun 1965)[١١].

وكان هناك محافظو القرن العشرين الذين كانوا ما يزالون يؤمنون بفكرة النقص الدينى (أُنظرْ، مثلا، Hogg, 1947). غير أن كثيرين آخرين كانوا غير قادرين على قبول مثل هذه النظرة. والواقع أن البعض دحضوا بصورة مباشرة الثيمة الدينية. وكان هناك تراث قوى للمحافَظة العلمانية، بصورة لا شك فيها منذ أواخر القرن التاسع عشر، حافظت على تفوُّق فكرى لا شك فيه. ويؤمن المحافظون العلمانيون بما يمكن أن نسميه بصورة عريضة بالمذهب العملى عن النقص. ويستدعى هذا مصادر النظرية الأخلاقية، والإپيستمولوچيا، والسيكولوچيا، ويتمثل الخلاف الأساسى فى أن البشر ناقصون من حيث قدراتهم على أن يفهموا العالم، فنحن جميعا نملك فى متناولنا مخزونا صغيرا جدا من المعلومات. كما أننا محدودون تاريخيا واجتماعيا فى آفاقنا. ومدى قدرة العقل البشرى والمعرفة البشرية على الفهم صغير جدا ولا ينبغى الاعتماد عليه. ولهذا فإن العرف والتراث مُرْشدان أكثر أمانا بكثير للسلوك. وهذه المعرفة وعدم القدرة المحدوديْن على تقرير مصلحة الآخرين بأىّ قدر من الدقة ليسا شيئا سوف يتغير. وهذه مرة أخرى حقيقة شاملة عن البشر. ومع زيادة المخزون الإجمالى للمعرفة البشرية، حتى

ضمن ثقافتنا الخاصة، فنحن محكوم علينا بالجهل المتزايد بالكل. والنقص العملى لا يمكن تفاديه. وبالتالى، وبصرف النظر عن المعتقد المحافِظ الليبرالى، فإن الافتراض الأكثر عمومية للمحافَظة هو أن الطبيعة البشرية خاطئة وناقصة وستبقى هكذا مهما كانت السياسة(١٢). وبالتالى فإن سياسة تقتضى الكمالوية perfectibilism البشرية تبقى لعنة.

العقل والفعل

قبل أن ننتقل إلى أىّ مناقشة للأفكار الاقتصادية والسياسية للمحافَظة، من المهم أن نفهم إحدى الحُجج الرئيسية والأكثر مراوغة للأيديولوجيا المحافِظة. وتتعلّق هذه الحجة بتفسير طبيعة الفعل البشرى ودور العقل. وقد تمّ التلميح إلى هذا بإيجاز فى الأقسام السابقة ويجب الآن توسيعه.

ولأن بداية المحافَظة كانت مرتبطة بدحض الحُجج فوق-العقلانية من جانب الثورة الفرنسية، كان هناك دائما انطباع بوجود عنصر معاداة للعقلانية فى الأيديولوجيا المحافِظة. والنظرة المحافِظة متشككة فيما يتعلق بملاءمة العقلانية للسياسة؛ وبكلمات راسل كيركRussell Kirk، "أىُّ محافظ مطلع يكون معارضا لتكثيف أنساق فكرية عميقة ومعقدة إلى عبارات مُدَّعية قليلة؛ فهو يفضّل ترك تلك التقنية لحماس الراديكاليِّين" (Kirk 1967, 6). والحقيقة أن كراهية الفلسفة السياسية المنهجية، والإيمان بمقاربة أكثر براجماتية، وتشكُّلا، ونفعية، للسياسة قاد المحافظة من بيرك إلى أوكشوتOakeshott لدحض الدور الحصرى للعقل فى السياسة. على أنه سيكون من الخطأ أن نصِفَ المحافِظين الأكثر تراثية، ورومانتيكية، وأبوية بأنهم لاعقلانيون. وكما يلاحظ سكروتون: "لأنه لا وجود لأىّ سياسة محافِظة شاملة، نشأ وَهْمُ أنه لا يوجد أىّ فكر محافِظ" (Scruton 1980, 11).

ومن الناحية الجوهرية، أشار كثير من المحافظين إلى تمييز بين نوعين من العقل، "عملى" و"نظرى". وهذا التمييز، الذى يرجع إلى أرسطو Aristotle، يمكن أن نجده منتشرا بفعل بعض المحافظين التراثيِّين المبكرين فى زمن الثورة الفرنسية. وفى نظر البعض فإن هذا التمييز ليس واضحا تماما، ويظهر بين "العقل" و"الغريزة"، أو "العقل" و"الحدس". وعند ميستر، أتلفتْ الفلسفة بصفة عامة "الشعور الرابط بين البشر الموحَّدين، يتآكل". وهو يؤكد، أن الفلسفة الحديثة "تكون فى وقت واحد أكثر مادية وأكثر تجرُّأً من أن تدرك العوامل الرئيسية للعالم السياسى". وليس العقل هو ما يميزنا عن المخلوقات الحيوانية، بل قدرتنا على حَدْس عالم روحى. والمشرِّعون الحقيقيون "يعملون على الغريزة والاندفاع أكثر من المحاكمة العقلية" (Maistre 1974, 88 95, 103). وفى يوستوس مويزر Justus Möser تظهر هذه الحجة فى شكل مجابهة بين الفكر thought، وهو صارم وجامد، والحياة life، وهى نشيطة ومتنامية لكنها أيضا راسخة الجذور فى العُرْف المكرَّس بقداسة القِدَم (اُنظرْ Aris 1965, 224; Mannheim 1986, 139-4).

ونشر بيرك تمييزا بين التجريد abstraction والمبدأ principle (اُنظرْ Kirk ed. 1982). وكانت المبادئ، التى استعملها بيرك على مضض شديد، مترسخة فى العرف والتراث، باعتبارها متميزة عن التجريدات الجافة للعقل الميتافيزيقى. ومشاعر بيرك بخصوص ميتافيزيقا عقل التنوير مُعْلَنَةٌ بوضوح فى Reflections [التأملات]:

مرت علينا أربعمائة سنة، لكننى أعتقد أننا لم نتغير ماديًّا... وبفضل مقاومتنا العنيدة للتجديد، وبفضل البلادة الباردة لطابعنا القومى، ما نزال نحمل بصمة أسلافنا. فنحن (كما أتصور) لم نفقد كرمنا وكرامتنا الماثلين فى تفكير القرن الرابع عشر؛ كما أننا لم نَسْمُ بأنفسنا إلى متوحِّشين. ونحن لسنا المعتنقين لمذهب روسُّو؛ ولسنا من مريدى ڤولتير؛ ولم يحقق هلڤيتيوس Helvetius أىّ تقدُّم بيننا. ...

ونحن نعرف أننا لم نَقُمْ بأىّ اكتشافات، فى الأخلاق؛ ولا الكثير فى المبادئ الكبيرة للحكم (Burke in Hampsher-Monk ed. 1987, 188-9).

ولم تكن فكرة بيرك تتمثل فى تقويض كل عقل فى السياسة، بل الإشارة إلى أن السياسة لا ينبغى تحديدها بأفكار نظرية مجردة مثل الحقوق الطبيعية. وكان واقع وجود مؤسسة أو عُرْف على مرّ الزمن دليلا على عقلانية عملية جوهرية، وهذا شيء قد لا يكون واضحا داعما للمراقب. وقد تكون هناك حاجة إلى التغيير، غير أنه لا ينبغى أن يُقام على أفكار مجردة قَبْلية؛ بل ينبغى أن يُقام بالأحرى على اهتمام وثيق بالمشكلات الملموسة وروح المؤسسات المعنية (أُنظر Acton 1952-3). وكان محو المؤسسات والبدء من جديد على أساس مقدمات عقلانية الخطأ الرئيسى للثوريِّين الفرنسيِّين. وكانت فكرة كهذه مغلَّفة ببراعة فى ملاحظة يوستوس مويزر: "كلما التقيتُ بعرف قديم أو عادة قديمة لا تنسجم مع أفكارنا الحديثة أقول لنفسى إنه لا سبب لاعتقاد أن أسلافنا كانوا حمقى. وعندئذ أستكشف المشكلة إلى أن أجد تفسيرا معقولا... وعندما أجده يمكن أن أعود وأسخر من أولئك الذين هاجموا الأعراف القديمة بجهل" (مقتبس فى Epstein 1966). ووفقا لمصطلحات مايكل أوكشوت فإن هذا هو أولوية المعرفة العملية على التقنية. وتعمل المعرفة العملية ضمن تراث؛ بالإصغاء بحساسية إلى "تدفق التعاطف" منه. وتقوم المعرفة التقنية العقلانية بالتشويه والتبسيط (أُنظر Oakeshott 1962, essay one; also Sullivan 2006, 198ff).

ولا يتلاءم كل المحافظين بدقة مع الإطار المذكور أعلاه. وقد شدّد بقوة محافظون رومانتيكيون، مثل كولريدج Coleridge، على المفهوم الألمانى عن "العقل الفلسفى" ضدّ "الفهْم". وقد أدرك العقل الفلسفى معنى الكل whole فى تناقضه مع الطبيعة المتشظية للفهم (١٣). وقد صار العقل تقريبا رمزا للكل العضوى

للمجتمع. وصارت البنتامية(*) Benthamism والاقتصاد السياسى الليبرالى مَثلَيْن (فى رأى كولريدج) للفهم الزائف الأكثر تشظيا للمجتمع. والحقيقة أن المحافِظين الليبراليِّين، الذين يعتمدون فى الواقع على الفكرة الأكثر ذرائعية عن العقل الماثل فى الاقتصاد السياسى الليبرالى، يعيشون فى عالم التنوير العقلانى الذى يدحضه المحافظون الأكثر تراثية ورومانتيكية.

وتؤدى الحجة المتعلقة بنوعين من العقل بكثير من المحافِظين إلى فكرة نوعين من الحقيقة. وهما حقيقة العقل وحقيقة المنطق، الموجودتان فى عالم الأفكار. ومثل هاتين الحقيقتين قد لا تكون لهما سوى صلة ضئيلة أو لا تكون لهما صلة مطلقا بالعالم التجريبى الذى نقيم فيه على أساس يومى. والحقيقة العملية موجودة فى الأعراف والتراثات. ويعمل المشرِّعون الحقيقيون بمثل تلك الدوافع العملية (Maistre 1974, 95). وكما أكد مويزر فإن: "الممارسة التى تكيِّف نفسها بصورة وثيقة مع كل ظرف فردى، وتعرف كيف تستفيد منه، من المؤكد أنها أكثر كفاءة من النظرية التى من المؤكد أنها، وسط تحليقاتها العالية، تهمل ظروفا كثيرة" (مقتبس فى Mannhein 1986, 132). وعندما يجرى تطبيق حقائق العقل النظرى على العالم، ينشأ عنه التشويه. وكان هذا هو جذر غضب ميستر ضد مبنى مدينة واشنطن، الذى تنبأ بأنه سيسقط لأنه كان نتيجة الحساب والقرار العقلانيين. وهو أيضا أساس مناقشات مايكل أوكشوت عن المغالطة الماثلة فى تعلُّم الطهو أو ركوب دراجة بقراءة كتاب. فمثل هذه الممارسات لا يمكن تعلُّمها من قواعد تقنية (اُنظرْ Oakeshott 1962).

كذلك، فإن التمييز بين نوعين من العقل يُلْقى بعض الضوء على السمعة المحافظة للشكية. وهناك، فى سبيل الاستمرار بالثيمة السابقة، شكلان من الشكية. والشكية الخالصة شك نقدى جذرى فى كل معتقد بشرى، وهى تستعمل أدوات

(*) البنتامية: نفعية بنتام – المترجم.

العقل لإيقاف العقل على رأسه. والمحافظون لا يؤمنون بهذه النظرة. وهذا الخط من الشكية ماثل كإمكانية كامنة عند ديڤيد هيوم بمنهجه التجريبى فى المحاكمة العقلية. ومع هذا فإن هيوم لا يدفع بشكّيته بعيدا جدا فى السياسة أو الاقتصاد السياسى. فهو أكثر ميلا إلى النظر إلى الاقتصاد السياسى فى إطار التاريخ، والطبيعة البشرية، والعرف (Wolin 1954, 1001). والهدف الحقيقى لـ هيوم هو العقل التنويرى المجرَّد فى الإيپستيمولوچيا والأخلاق. وقد أحس كثير من المحافِظين بالاتجاه العام لحُجج هيوم، وبالأخص فى كتاباته عن الدين، وتراجعوا فى رعب.

والشكل الثانى للشكية، وهو المميِّز للمحافظين التراثيِّين والأبويِّين، شكية محدودة، وملَطِّفة، وهى متشائمة فيما يتعلق بفَهْم العقل النظرى. وهى تعبّر عن شك فلسفى فيما يتصل بما إذا كان يمكن تحقيق المُثُل العليا العقلانية، أو، فى الحقيقة، ما إذا كانت تعنى أىّ شيء (Allison 1984, 36). وتتمثل الاستثناءات على الحُجَج المذكورة أعلاه فى أولا، كثير من المحافِظين الرومانتيكيِّين. وكما سبق أن ذكرنا، يميل هؤلاء إلى أن ينشروا بلا تردُّد فكرة العقل الفلسفى. ولا يكاد يكون مجال هنا للشكية. ثانيا، أكد المحافظون الليبراليون، أيضا، معتقدات تخصّ الطبيعة البشرية، والعقل الذرائعى، وطبيعة النشاط الاقتصادى، تتجنب أىّ شكوك مترددة. ويوجد لدى المحافِظين الليبراليِّين والجوانب المتوجهة إلى السوق لليمين الجديد إحساس مَرِح بالحقيقة العقلانية المجردة.

وعند المحافظة التراثية، لا يتمثل أساس الفعل البشرى فى العقل النظرى، بل فى العرف، والتحيُّز، والعادة. وتُجسِّد مثل هذه الممارسات العقل العملى. وفى نظر ميستر، ينبغى أن يكون المهد محاطا بالتحيُّز من أجل منح محتوى آمن لعقل الطفل. ومثل هذه التحيُّزات والعادات مستمدة من الظروف التاريخية والاجتماعية للفرد. والتحيُّز ليس مجرد سلوك أعمًى أو لاعقلانى؛ على العكس، إنه رأى مسبق

pre-judgment، تقطيرٌ للخبرة على مرّ الأجيال. وهو بعيد عن معرفة ماذا نفعل. الذى هو متفوق بصورة فطرية على العقل المجرد. ويسمح التحيُّز للفاعل بأن يعرف ماذا يفعل، دون تأملات، فى الأخلاق والسياسة. وأنْ يسلك المرء أساس التحيُّز يعنى أن يسلك كما كان أسلافه يسلكون وهو، فى جوهره، التراث. وعلى هذا النحو يلاحظ سكروتون أنه "عندما يسلك إنسانٌ انطلاقا من التراث فإنه يرى ما يفعله الآن بوصفه ينتمى إلى نموذج يتجاوز بؤرة مصلحته الحالية، ويربطه بما كان يفعل من قَبْل، وما فعله بنجاح" (Scruton 1980, 42). ووصف بيرك هذا باقتدار بأنه "الحكمة بدون تفكير". وكمايعلِّق إيان. هامپشير–مونك Iain Hampsher-Monk، فإن وجهة نظر بيرك عن التحيُّز "دفاع عن الافتراضات غير المدروسة التى، نتيجةً للجمعيات التى تشكلتْ فى ماضى مجتمعنا، صنعت معتقداته السياسية والأخلاقية... وهو [بيرك] يدافع عن التحيُّز ذاته بصرف النظر عن محتواه لأنه يجعل السلوك البشرى داخل المجتمع أكثر قابلية للتوقع وأسلس قيادة" (Hamphsher-Monk ed. 1987, 1987). وتشكِّل التحيُّزات، بسبب طول بقائها، مادة التراثات والفعل البشرى. وتمثل اليعقوبية والعقائد السياسية الأخرى المشابهة محاولة لاستئصال التحيُّز باسم التنوير. ولا عجب فى أن بيرك كان بوسعه أن يؤكد، بحماس،"شكرا للرب على أننا لسنا متنوِّرين".

ومن المفارقات أن إحدى نتائج التركيز على التحيُّز، والعادة، والعرف. وبالتالى التراث، تتمثل فى أن التاريخ يقتضى جاذبية أعلى. والحقيقة أن حُجَج بيرك عن التراث قادته نحو حسٍّ ثرى بالتاريخ. ودون أن يدرى، أن يمهِّد الأرض للفكر التاريخى المزدهر الهائل للقرن التاسع عشر، وبالأخص فى ألمانيا. وقاد هذا إلى بعض المقارنات بين هيجل و بيرك. وإنما فى هذا المجال نجد المحافظين الرومانتيكيِّين والتراثيِّين متفقين. فكلا الفريقين يقرأون التاريخ بطريقة

غائية بوصفه التجسيد لغاية أعمق وأكثر ورحية. وتتمثل النقطة التى يفترق عندها معظم المحافِظين عن مثل هذا الفكر التاريخى حيث يصير التـــاريخ لاغائيًّـــا، أىْ، حيث يصير التفكير البشرى والنشاط البشرى مجرد التعبير عن لحظـــة تاريخيـــة خاصة لا معنى لها ولا غاية فوق أو فيما وراء تلك اللحظة. وبصورة مفهومة، لا يستطيع المحافظون أن يتحملوا مثل هذه النسبية التاريخية.

السياسة والدولة

فى نظر كل المدارس المحافظة، يُنظر إلى الحياة السياسية بصورة عضوية. كما تميل مثل هذه المحافَظة إلى أن تكون جماعاتيـــة communitarian، ومتـــشكِّكة إزاء الفردية. وأخيرا، يجرى النظر إلى المجتمع بصورة هيراركيـــة، أىْ، القيـــادة والرأى السياسى تقتصر مهاراتهما على قلة. والرأى السياسى للخبير. والاســـتثناء الملحوظ على هذا المنظور هو المعتقد المحافِظ الليبرالى والليبرالى الجديد، وعلـــى وجه الخصوص منظِّرو اليمين الجديد الأكثر تطرفا من ذوى توجُّه السوق.

وتقوم النظرة العضوية للمجتمع بتوصيل فكرة أن المجتمع ليس أداة بارعـــة أو آلية بل هو علاقة متبادلة الاعتماد للأجـــزاء. ويـــستعمل معظـــم المحـــافِظين، باستثناءات نادرة، عضوانية بصورة متناظرة. ولكـــل فـــرد مكـــان داخـــل الكـــل العضوى. وعلى التغيير أو الإصلاح أن يكون منسجما مع إيقاع العضوية بكاملها. وقد منح منظِّرون مثل لامينّيهLammenais، وميستر، ومولر، لهذه الفكرة العضوية قراءة دينية وصوفية. وربما كان المثال الأكثر تطرفا لهذا الاتجاه نوفـــاليس فـــى Christianity or Europe (1802) [المسيحية أو أوروبا]، الذى فسَّر الدولة على أنها Makroanthropos (إنسان ضخم) عضوى[١٤]. واستعمل محافظون ذوو عقلية أكثر

علمانية التناظر العضوى ليرمزوا إلى أهمية المجتمع والسيادة/الهوية القومية Nationhood.

ويُنظر *إلى* الحياة السياسية على *أنها* جزء من دراما *أوسع كثيرا*، سواء كانت دينية أو علمانية. وهناك نظام ضمنى فى العالم. ولا يمكن اختراع أو فرض النظام السياسى أو الأخلاقى؛ فهذا بالأحرى داخلى فى المؤسسات السي... والعالمية. وهو مستمدّ من العالم ككلّ. وعلى هذا النحو يلاحظ چيمس كوبّان ...mes Cobban أن بيرك "أنفق حياته راكعا أمام اللغز الكبير للحياة الاجتماعية" (Cobban 1962, 88). وقد قرأ الكتّاب المحافظون طبيعة هذا النظام بطرق مختلفة وكلما كانوا ذوى عقلية دينية، مثل ميستر، نظروا إلى الربّ على أنه خالق النظ... وكما لاحظ فإن المؤسسات هى "فقط قوية وطويلة البقاء إلى درجة أنها، إنْ جـ... القول، مُؤَلَّهة"deified " (Maistre 1974, 80). وفى نظر ميستر (و بيرك بدرجة أقل بكثير) كانت الثورة الفرنسية عملا شريرا ضد النظام الإلهى. ومثل هذه القر... الدينية للنظام ما تزال توجد فى بعض التفاسير المحافظة[١٥]. ويطابق كُتّاب آخرون بين التطور التاريخى العلمانى للمجتمع والتراث بوصفه النظام ذا المعنى. وفى حالة ما ينطوى هذا على دحض واضح للثيمة الدينية. وفى بريطانيا ما بعد ١٩٤٥، ربما كان مايكل أوكشوت "أفضل مثال لهذه المحافظة العلمانية" [١٦].

وتنشأ الاتجاهات الجماعاتية والمعادية للفردية، إلى حد ما، من التناظر العضوى. والفرد جزء من كُلٍّ عضوى ولا يمكن فهمه إلا عبر العضوية ككل. وتبقى فكرة الجماعة بدائية إلى حد ما، مع ذلك. وفى نظر نيسبيتNisbet فإنها "اندماج للتراث والالتزام، للعضوية والاختيار". وكان يجرى استعمالها كثيمة مضادة ضد فردية التنوير. ويؤكد نيسبيت أن العائلة، أو العشرية، أو الأبرشية، أو القرية، أو الكنيسة، أو الناس، "جميعا هى الجزئيات المتكوّنة تاريخيا بوضوح للواقع الأكبر للمجتمع. وهؤلاء الأفراد المتذرِّرُون، وليس المجردون، لِوَهْم القانون

الطبيعى هم الذوات الحقيقية لعلم حقيقى عن الإنسان" (Nisbet 1970, 48). وتشير فكرة الجماعة إلى أن هوية أعمق، وإحساسا بالانتماء، مصدر رضا وعقل البشر. ومثل هذه الثيمة ماثلة عند كولريدج، وديزرائيلى، وفيما بعد الاحتقار المتنكر بالكاد عند ت. س. إليوتT. S. Eliot و كريستوفر داوسونChristopher Dawson لفردية المجتمع الليبرالى، مقابل فضائل المجتمع الأكثر رعوية وشبه الإقطاعى.

ويتمثل أحد آثار المجتمع العضوى فى تبجيلٍ للأعراف الراسخة. والولاء للنظام الراسخ شيء ملازم ضرورى لإدراك أهمية التراث. ويُدْمِج التراث حكمة أكثر من الفرد، إذ إنه يجسّد طريقة ملموسة للحياة على مرّ الأجيال. ويمكن الثقة بالتراثات، على خلاف النظريات المجردة. والتغيير، فى حد ذاته، داخل إطار تراث لم يُدْحَض، بل بالأحرى "الروح الأنانية للتجديد" التى تتغير على أُسُس عقلانية فى سبيل التغيير.

وأخيرا، يعنى مثل هذا الولاء للنظام الراسخ أننا نحترم الهيراركية الطبيعية القائمة واللامساواة فى المجتمع. وتُخْلِص كل المدارس المحافظة، باستثناء المحافَظة الليبرالية، الولاء لهذه الفكرة. وسوف يستتبع النظام الاجتماعى دائما السلطة ومجموعة أو نخبة قيادية طبيعية. وكما يعلّق أليسونAllison: "الهيراركية، والسلطة، والإكراه، ضرورية إذا كان للفنون، والآداب، والمجتمع، أن توجد" (Allison 1984, 32). وأشار بيرك إلى هذه القيادة على أنها أرستقراطية طبيعية. وفى حين فكّر بيرك، وميستر، ومويزر، ونوفاليس فى إطار أرستقراطية وراثية وعقارية أكثر ثباتا، أدرج كولريدج وإليوت، نخبة أعرض – تجسِّد إنتليجينسيا – أىْ "طبقة من المفكرين والأدباء clerisy" (إنتليجينسيا) عند كولريدج و"جماعة المسيحيِّين" عند إليوت (اُنظرْ Coleridge 1076, 77ff). ويطرح آخرون، مثل و. هـ. مالوكW. H. Mallock، فى Aristocracy and Evolution [الأرستقراطية والتطور]،

فكرة أرستقراطية ميريتوقراطية(*) meritocratic تتسم بروح المغامرة فـي سـبيل الربح، تقوم على لياقتها التطورية للحكـم (Malloc 1901)(١٧). وقـد أكـد بيتـر فيريك Peter Viereck أن النقطة المهمة لم تكن محتوى أرستقراطية النخبـة، بـل الخصال الأخلاقية لقادة "الخدمة العامة الملتزمة بالواجب، والإصرار على النوعية. والمعايير، واللياقة، والتحقُّق الأخلاقى الداخلى لما تقتضيه النبالة noblesse oblige (Viereck 1950, 30)(١٨).

وهناك حاجة إلى الحكم بسبب نقص (= عدم كمـال) الطبيعـة البـشرية. والحكم، فى نظر المحافظين، نعمة إيجابية ولكنْ غير خالصة. وهناك أيضا بعـض التنوع فى طبيعة الحكم. ومن الجلى أن كتابا مثل ميستر وموزير أحسُّوا بارتيـ أكثر مع الأنظمة شبه الإقطاعية والملكية. وحتى فى بريطانيا القرن التاسع عـشر أبدى توماس كارلايل Thomas Carlyle، مُحَوِّمًا على حوافّ الفكر المحافظ، نفـ الصبر العميق مع البنيان البرلمانى البريطانى وكان يتوق على السواء إلى عبـ البطل وقائد ديكتاتورى قوى مثل أوليفر كرومويـل Oliver Cromwell. غيـر بيرك وغالبية التراث المحافظ البريطانى أحسوا بسعادة أكبر مع الدستور المتواز والحكم البرلمانى.

وكان على الحكم أن يقدِّم إطارا قويا لقواعـد وأعـراف إجرائيـة تـصو السلام، والعدل، والملكية، وفى نظر غالبية المحافظين، يعتبر الحكم ضرورة للحي يمكن أن تكون لها جوانب إيجابية أو سلبية. وبصرف النظر عن الجوانب الليبرالية والسوقية التوجُّه، لم يفزع المحافظون مـن اسـتعمال سـلطات الدولـة. وكـان المحافظون الرومانتيكيون والأبويون صرحاء تماما فى نيتهم فى استعمال الدولـة لتساعد على تقديم حياة أفضل للمواطنين. واستخدمت محافظة "الطريـق الوسـيط عند ماكميلان Macmillan وآخرين أفكارا كوربوراتيـة corporatist (إدماجيـة).

(*) ميريتوقراطية meritocracy: سلطة الكفاءات – المترجم.

وإدارة الطلب الكينزية، وشجعوا بفاعلية تدخل الدولة في الأمن الاجتماعي، والتعليم، والرعاية الصحية. وكان حزب المحافظين البريطاني أول مَنْ بدأ عملية التأميم في سنوات ما بين الحربين، بالإضافة إلى بدء نظام الإذاعة الحكومية. وفضلا عن هذا، يدين مفهوم دولة الرفاهية في معظم المجتمعات الأوروبية كثيرا إلى المحافَظة وكذلك إلى أيديولوچيات أخرى.

ورغم أنه لا توجد أيّ مُثُل عليا محافظة نوعية جدا للحكم، توجد سمات عامة جديرة بالإشارة. أولا، ظلت المحافَظة تميل إلى دحض الحكم الأوتوقراطي (المطلق) الخالص. وهم ليسوا أنصارا للحكم الضعيف، غير أنهم يفضلون شيئا يكون في الوقت نفسه قويا بما يكفي للتعامل مع النظام الداخلي والخارجي ويظل مع هذا مقيَّدًا أو متوازنا دستوريا. وهم لا يؤمنون في العادة بالدستورية الليبرالية. وليس لدستور مفهومًا على أنه مجموعة مُعَدَّة مكتوبة من القواعد والحقوق أيّ معنى حقيقي. فالقواعد والحقوق هي النتيجة لسنوات من التطور الاجتماعي والسياسي (Scruton 1980, 48; Covell 1986, 63; Sullivan 2006, 244ff). والقوانين المكتوبة إعلانات عن أعراف سابقة الوجود تجعل المجتمع يتماسك. وكما علَّق ميستر: "رغم أن القوانين المكتوبة هي مجرد إعلانات عن حقوق سابقة، فإن من البعيد عن الصحة أنه يمكن تدوين كل شيء؛ والحقيقة أنه توجد في كل دستور دائما بعض الأشياء التي لا يمكن كتابتها ويجب أن يكون مسموحا بأن تبقى غامضة... لكيلا تؤدي إلى اضطراب الدولة" (Maistre 1974, 92). والدساتير، في نظر ميستر، لا تنشأ عن التأمل البشري بل تنشأ بصورة لاواعية بعون الرب. ولا يذهب بيرك بعيدا مثل ميستر، غير أن نفس الفكرة الأساسية عن الدستور اللاواعي السحيق القِدَم ما يزال في تفكيره. وحتى كاتب محافظ من أواخر القرن العشرين مثل نيسبيت أحس بأنه مجبر على تخليص الدستور الأمريكي من براثن الدستورية الليبرالية، مؤكِّدا، بالفعل، أنه بصرف النظر عن قانون الحقوق Bill of Rights،

كانت أشياء كثيرة أخرى فى الدستور، مثل فصل السلطات، تتغذى بصفة جوهرية على أعراف سحيقة القدم غير مكتوبة (Nisbet, 1982, 40).

وتقتضى تسوية دستورية عُرْفية كهذه بنيـــة قياديـــة، ولا مـــساويات ثابتـــة للسلطات، وقيادة أو أرستقراطية طبيعية. وكانت هذه الأشياء تقـــوم علـــى تقييـــد للسلطات، ودفاع عن الحقوق فى الحرية والملكيـــة، وانفـــصال مـــا بـــين الدولـــة والمجتمع المدنى. ولم تقتضِ هذه النقطة الأخيرة انفصالا مذهبيا راسخا، كما فـــى التفسير الرسمى للفكر الليبرالى الكلاسيكى. وبالفعل، كان يُنظر إلى انفصال راسخ فى جماعة عضوية على أنه مشبوه. وإذا كان المواطن جزءا من كلٍّ أممى، فكيف يمكن أن يحدث انفصال راسخ؟ ومع هذا، أقرّ المحافظون، ومحافظون ليبراليـــون بصورة خاصة، بالأهمية الأخلاقية والسياسية للعالم الخاص.

ويعطى المحافظون التراثيون، والرومانتيكيون، والأبويـــون، قيمـــة كبيـــرة للحقوق. وهذه الحقوق ليست حقوق الفردية الليبرالية. فهـــى ليـــست خاصـــة، أو طبيعية، أو قبل- اجتماعية. ذلك أن الحقوق تنازلات قانونية من الجماعة. وبكلمات أخرى، تمثل الحقوق وسائل تسوية للمشكلات داخل إطار الجماعـــات الـــسياسية. وكما أكد داعية محافِظ: "تماما كما أنه لا يمكن أن تكون لك لغة خاصة بـــك، لأن الكلمات تستمد معناها من الاستعمال، وبالتالى فإن من المحـــتم أن تكـــون اللغـــة ملازمة للجماعة...، وهكذا لا يمكن أن تكون لك حقوق خاصة لا يقرّ بهـــا أحـــد غيرك. وعنـــدما نتحـــدث عـــن حقـــوق فإننـــا نتحـــدث عـــن حيـــاة جماعيـــة" .(Waldegrave 1978, 90)

ورغم أن الحق فى الملكية أساسى فإنه ليس حقا مطلقا قائما داخـــل الفـــرد. إنه، على العكس، حق تُقرّ به وتمنحه بوصفه كذلك (لأسباب علمانيـــة أو دينيـــة) جماعة سياسية. ويمكن أن تُعْزَى إليـــه أهميـــة سياســـية مـــن حيـــث الاســـتقرار

الاجتماعى، غير أنه يظل لا يمثل كيانا خاصا تماما. كما أنه ينطوى، فى نظر كثير من المحافِظين، على واجبات ومسئوليات(١٩).

وترتبط الملكية أيضا بالحرية – "ما من إنسانٍ حرٌ تماما ما لم يملك بعض حقوق الملِكية" (Hogg 1947, 99). ولا يُنظر إلى الحرية على أنها حرية ليبرالية مجردة – الحق فى الانخراط فى الفعل غير المقيد وغير الإكراهى (Scruton 1980, 27-3). وينظر المحافظون التراثيون والأبويون إلى الحرية فى العادة على أنها حق قانونى ضمن پارامترات (عوامل محدِّدة) التراث وسيادة القانون. وهى تقوم على الحياة المؤسسية الراسخة. وهذه ثيمة مهمة فى التراث المحافِظ (Dickinson 1977, 285). وتتعلق الحرية بحماية الفرد (عادةً فى سياق الأسرة) وملكيته أو ملكيتها. على أن الحرية ليست قيمة مطلقة. إنها نسبية إلى غايات الجماعة. ويُقوِّض التحريرُ المستمر النظامَ الاجتماعى. والحرية لا تتحقق بالسماح لكل شخص بحرية أكبر للمشاركة فى العملية السياسية. وكان هذا هو الخطأ الكبير لليعاقبة وللاشتراكيِّين الأحدث. والحرية يعرفها مواطنو دولةٍ ذات سلطة معقولة وسيادة القانون.

وجدير بالذكر عند هذه النقطة أن المحافظين بوجه عام، حتى أولئك الذين لهم عقيدة أكثر ليبرالية، لم يكونوا متعاطفين بصورة مفرطة مع قيمة الديمقراطية. وفى نظر كثير من الكتاب، منهم بيرك، وميستر، وشارل موراّس Charles Maurras، وموريس باريّس Mauris Barrés، والسير هنرى مين Sir Henry Maine، ووبليام ليكى William Lecky؛ و و. هـ. مالُوك W.H. Mallock، و ت. س. إليوت، وكريستوفر داوسون، كانت الديمقراطية الكاملة تدل على الطغيان الكامل وتدمير الحياة السياسية المعقولة والحرية. وكان الخوف من رداءة المستوى الجماهيرية للديمقراطية ماثلا أيضا فى الكتابات الليبرالية لـ بنچامان كونستان Benjamin Constant، وأليكسى دو توكڤيل Alexis de Tocqueville، وچون ستيوارت ميل،

وفريدريك هايك، بالإضافة إلى طيف واسع من الكتاب الأوروبيين مثل ياكوببوركهارت Jacob Burckhardt، و فريدريش نيتشه Friedrich Nietzsche، وربما بصورة أكثر شهرة جوسيه أورتيجا إى جاسيت José Ortega Y Gasset فى كتابه الشهير، The Revolt of the Masses (1972) [تمرُّد الجماهير]. وهكذا فإنه لم يكن خوفا يشترك فيه المحافِظون ببساطة.

وكان يُنظر إلى الديمقراطية، فى شكلها التشاركى المطلق بصورة أكبر، على أنها ضمنية فى معظم الحركات الثورية. كما كانت مرتبطة بالمذهب المزعج المتمثل فى السيادة الشعبية. وفى نظر معظم مدارس المحافظة، لا يستطيع البشر أن يحكموا أنفسهم؛ إنهم يحتاجون إلى إرشاد حكيم من التحيُّز ونخبة حاكمة طبيعية. ولا يتم تحقيق الحرية عبْر الديمقراطية. وكان نفس المنطق يؤدى بـ شارل موراس فى فرنسا وكريستوفر داوسون فى بريطانيا إلى انتقاد حتى الديمقراطية البرلمانية التمثيلية المقيَّدة (اُنظرْ Maurras in McLelland ed. 1971؛ أيضا O'Sullivan 1976, 135ff). وفى عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، كان هذا أيضا طريقا مُغْريًا فى نظر عناصر محافِظة فى ألمانيا وإيطاليا، غير أنه كانت له عواقب مختلفة عن تلك التى كانت فى فرنسا وبريطانيا. ويحتاج المجتمع إلى سلطة وهيراركية، لا يمكن توفيقهما مع الحكم الشعبى. وفى نظر المحافظين، تدل الديمقراطية الخالصة على المصلحة الذاتية المفرطة، وعلى تدميرٍ للجماعة يحولها إلى جماهير مغتربة، مُذَرَّرَة، وعلى نهاية السلطة والحضارة.

وقد قَبِل كثير من المحافِظين ديمقراطية تمثيلية موجَّهة ومقيَّدة. وهناك شروط ضمن هذه الفكرة مع ذلك. ويطرح بيرك، على سبيل المثال، فكرة "تمثيل فعلِىّ"، أىْ، أنه حتى بدون أىّ حق انتخاب، يمكن أن يظل الأفراد ممثَّلين عن طريق آخرين. وكان بيرك يهدف إلى حق انتخاب ضئيل. وقد أثرت هذه الفكرة

فى التراث المحافِظ البريطانى. ويلتقط مارتن بيو Martin Pugh روح هــذه الفكــرة جيدا عندما يلاحظ أن محافِظى (وليبراليِّى) أواخر القرن التاسع عشر

لم يزعموا أن نظامهم ديمقراطى، وهو تعبير ينمّ عن التجريد القــارِّى ودلّ على فيض من المساواة المميزة للمجتمع الأمريكى؛ وبالأحرى، أنتج حكما فعــالا، وضَمِن "الحرية"، وكان تمثيليًّا. وكان ما يمثله بصورة مباشرة أولئك الذين يُعتبرون لائقين بحكم استقلالهم، ومخاطرتهم المادية فى المجتمــع، وتعلــيمهم، ومعــرفتهم السياسية، لممارسة حق الانتخاب البرلمانى (Pugh 1982, 3).

ويمكن الحديث عن غير الناخبين: ملاك الأرض عن الكــادحين، والأزواج عن الز[illegible] الأطفال، والمتعلمون وأصحاب الأملاك عن الأميِّــين والمُعْــدمين. وبالتالى [illegible] نشعر بضيق قوى من الديمقراطية لدى رئيس الوزراء المحــافظ اللورد سالزبورى Lord Salisbury (أُنظرْ Smith 1972). وفى الثمانينيــات، كــان روچر سكروتون ما يزال يفكر فى الديمقراطية على أنها "عدوى" فــى المجتمــع البريطانى. وفى معرض تعليقه على العلاقة بين الدولة والنقابات العمالية، واصــل قائلا: "الطبيعة الحقيقية للعلاقة بين الدولة والنقابة العمالية لن يتمّ فهمها إلا عنــدما يتمّ طرح المبدأ الديمقراطى جانبا" (Scruton 1980, 59). وبدا منطقيــا فــى نظــر سكروتون، فى الثمانينيات، الإسهام فى تأسيس المجلة الدعائيــة المحافِظــة، The Salisbury Review [مجلة سالزبورى].

ولهذا، تتطلب الحرية الحقيقية قَيْدًا مجتمعيــا. ويؤكــد حتــى المحــافظون الحاليون أن بريطانيا ما بعد الحرب كانت فيها حرية أكثر مما ينبغى (إذا اســتعملنا عنوان مقالٍ بقلم بيريجــرين ويرســتهورن Peregrine Worsthorne). وقــد أكــد ويرستهورن، محذِّرًا ضد ظهور المحافَظة الليبرالية فى ثمانينيات القرن العشرين: "الحاجة الملحة اليوم هى أن تستعيد الدولة السيطرة علــى 'الــشعب'، وأن تعيــد ممارسة سلطتها، ولا فائدة فى تصوُّر أن هذا سيساعد عن طريق بعــض الخلــيط

التحررى المستخلص من كتابات آدم سميث، وجون ستيوارت ميل، والحليب المسخَّن لليبرالية القرن التاسع عشر" (Worsthorne in Cowling ed. 1978, 149). والحرية لا تتعلق بالاستقلال الفردى، بل على العكس، بدعم حقوق تراثية بعينها فى دولة مستقرة.

ومن الجلى أن هذه الفكرة عن الحرية تتعارض تقريبا مع وجهة النظر الأكثر اعتدالا أو رسمية عن المساواة - كما فى المساواة أمام القانون. وترتبط مطالب المساواة الجوهرية الاجتماعية، أو الاقتصادية، أو السياسية، فى العقل المحافِظ، بتسوية مطالب اليعقوبية والاشتراكية. وينبغى أن يعرف الناس مكانهم فى المجتمع. وفى نظر معظم المحافِظين التراثيِّين، والرومانتيكيِّين، والأبويِّين، يُعتبر البشر غير متساوين من الناحية الطبيعية، ذلك أن بعضهم أكثر مهارة وسيتلقون مكاسب أكبر، وبعضهم أفضل حظا من حيث الأسرة، وآخرون ماهرون فى الحكم. والمجتمع بالضرورة وبصورة لا يمكن تفاديها هيراركية غير متساوية.

الاقتصاد

هناك موقفان أساسيان متخذان بشأن الاقتصاد داخل الأيديولوچيا المحافِظة. الأول، تعكسه المدارس التراثية، والرومانتيكية، والأبوية، ويميل إلى تبنِّى موقف أكثر شكية إزاء الفكرة المتعلقة باقتصاد سوق حرة. والموقف الآخر هو الرأى المؤيد للمحافَظة الليبرالية وجوانب من اليمين الجديد.

ويرجع الجدال بشأن الآراء الاقتصادية للمحافَظة إلى أحد الآباء المؤسِّسين، إدموند بيرك. وينظر إليه بعض المعلِّقين على أنه ممثل واضح لرأى سوقٍ حرة، خاصة فى مقاله Thoughts and Details on Scarcity (1795) [أفكار وتفاصيل عن الندرة]. وهناك مَنْ يقول إنه لا يوجد سوى اختلاف ضئيل للغاية بين فكر بيرك

وفكر آدم سميث (MacPherson 1980). ويلاحظ روبرت إكليشال أنه عند بيرك "للمرة الأولى، تمَّ دَمْج الاقتصاد البرجوازى مع التصوُّر الأقدم للمجتمع بوصفه بنية مجتمعية" (Eccleshall in Eccleshal et al. eds 1984, 102; also Auerbach 1959, 37; Nisbet 1986, 37). ويبدو آخرون أقلّ تأثرا بهذا الرأى. وينظر إيان جيلمور إلى كتابات بيرك الاقتصادية السياسية على أنها انحراف، يُدمج "ميتافيزيقا بربرية" من نوعٍ ما (Gilmour 1983, 65-6). ومن ناحية أخرى، لاحظ إيين هامپشر-مانك أنه عند بيرك "كانت الحجة السياسية الحقيقية لصالح حرية تجارة منظمة مقابل فرض الضرائب تتمثل فى أن حرية التجارة قيَّدت وصول التاج إلى غنائم الإمبراطورية وبالتالى مواردها للإدارة السياسية فى الداخل. ولم يكن بيرك بحاجة إلى حُجَج آدم سميث الاقتصادية" (Hampsher-Monk ed. 1987, 20). وبهذا المعنى، كانت عوامل سياسية وليس اقتصادية بصورة مباشرة هى الماثلة فى حُجَج بيرك.

ورغم أهمية المحافِظين اللّيبراليِّين على مدى العقود الثلاثة الأخيرة، والتشديد على السوق الحرة، تعكس معظم أفكارهم الموضوعات الرئيسية للّيبرالية الكلاسيكية. ولهذا فإنه لا تكاد توجد أهمية لتكرار حُجَج لصالح الأسواق تمت مناقشتها بالفعل فى الفصل ٢. غير أنه ينبغى أن نشير إلى أن المحافِظين اللِّيبراليِّين يميلون إلى أن يكونوا أقل تفاؤلا قليلا فيما يتعلق بالقدرات البشرية من اللِّيبراليِّين الكلاسيكيِّين. ففى نظرهم، تحتاج السوق إلى إطار قانونى ونظام أقوى وآمن مما كان يمكن أن يفكر فيه اللِّيبراليُّون الكلاسيكيُّون عادة. وبهذا المعنى فإن المحافِظين اللِّيبراليِّين أكثر استعدادا لاستعمال الدولة للدفاع عن أو تعزيز مصالح السوق، رغم أن المجادلات الداخلية تنشأ بشأن الضرورات الإلزامية تجاه الأسواق والضوابط الاجتماعية، وبصفة خاصة فيما يتعلق ببعض مقترحات اليمين الجديد[٢٠].

ورغم هيمنة المحافَظة اللِّيبرالية واليمين الجديد فى أوروبا وأمريكا على مدى العقود القليلة الأخيرة، سيكون من البديهيات أن نقول إن محافظين كثيرين تاريخيا ظلوا ملتزمين بنظرة دولوية وظلوا متشككين إزاء الأسواق غير المنظمة[٢١]. ولا يعنى هذا أن مثل هؤلاء المحافظين التراثيِّين والأبويِّين كانو مؤيدين لأىّ شيء من قبيل اقتصادٍ أوامرىٍّ. فقد اعتمدوا فى العادة مقاربة أكثر براجماتية ومرونة تشتمل على أسواق ضمن بعض العوامل المتغيرة المحدَّدة اجتماعيا. والحقيقة أن الفكرة الديمقراطية المسيحية الأوروبية عن "اقتصاد السوق الاجتماعية" تبدو أكثر انسجاما مع التراث المحافِظ (..mbeni in Freeden ed. 2001).

ويستلزم تطور التصنيع واقتصاد السوق نشاط المصلحة الخاصة وتر.. رأس المال. وهناك استجابات ضعيفة لهذه القضية داخل المحافَظة. ومن الجلىّ .. كانت لدى بعض المحافِظين الرومانتيكيِّين مشاعر مختلطة إزاء التصنيع واقتصاد السوق؛ وكان آخرون متسامحين طالما لم تؤثر مثل هذه العملية على قِيَم أهمّ مثل المجتمع. وقد عبَّر كتّاب متباينون مثل كولريدج، و ريتشارد ساوثى Richard Southey، و لامينيه، و موراس، و إليوت عن قلق عميق إزاء ما إذا كانت اقتصادات السوق اللِّيبرالية تقود إلى المجتمع الحقيقى. وفى كتابه Idea of a Christian Society [فكرة مجتمعٍ مسيحىّ]، تفجَّع إليوت على واقع أن: الرذيلة المهيمنة لزماننا ... سوف يثبُت أنها الجشع. ولا شك فى أنه يوجد شيء ما خاطئ فى موقفنا إزاء المال. ويجرى تشجيع الغرائز الاقتنائية وليس الإبداعية والروحية. ... ولست واثقا بحال من الأحوال من أن من الصحيح بالنسبة لى أن أقوم بتحسين دخلى عن طريق الاستثمار فى أسهم شركة، تقوم لا أعرف بماذا، وربما يجرى استثماره على بُعْد آلاف الأميال. ... وأظل أقل ثقة من أخلاقية كونى مُرابيًا. (Eliot 1939, 97-8)

وبتشجيع الربح الخاص والجشع على كل شيء آخر، قامت السوق بتفتيت المجتمع إلى ذَرَّات، وشجعت الفظاظة فى الأذواق، وقوَّضت التعليم والثقافة (Schuettinger ed. 1976, 17).

وعلاوة على هذا، وعن طريق خلق الفقر (اعتاد كولريدج الإشارة إلى الاقتصاد السياسى اللِّيبرالى على أنه "آلة الثروة الصانعة للفقر")، لم يقم اقتصاد السوق إلا بمفاقمة التوترات القائمة فى المجتمع (Calleo 1966, 3). وبدا، فى الحقيقة، أن هذه التوترات ناشئة فى صميم عملية السوق. وفى نظر نيسبيت، يبدو كتاب ريتشارد ساوثى(1807) Letters from England [رسائل من إنجلترا] بمثابة اتهام اشتراكى من أواخر القرن التاسع عشر لنظام المصنع (Nisbet 1986, 65). ويمكن أن نقول نفس الشيء عن بعض انفجارات كوبيت. ذلك أن كوبيت، مثل كولريدج وساوثى، كان يمقت الاقتصاد السياسى اللِّيبرالى، موجِّها بعض الملاحظات الصائبة الرائعة إلى توماس مالتوس فى (1930) Rural Rides [جولات ريفية][٢٢].

ويشبِّه أحد المعلقين على كولريدج مؤيدا آراءه بشأن فرض الضرائب بنظريات القرن العشرين الاقتصادية المتصلة بنقص الاستهلاك. ونادى كولريدج بإحلالٍ لـ "روح التجارة" محل "روح الدولة" وفى نظر كولريدج فإن دورات أعمال اقتصاد السوق "لا تقوم فقط بجلب الضائقة للفقراء، بل كذلك التدهور الأخلاقى لباقى المجتمع" (Coleridge quoted in Calleo 1966, 13, 20). وبالإضافة إلى هذا، جرى النظر إلى كامل مفهوم الحياة والبشرية الذى تمّ تقديمه ضمن الاقتصاد اللِّيبرالى الكلاسيكى على أنه زائف. فقد كان يمثل نظرة تقنية، وجافة، وميكانيكية. ولم يكن البشر عند، كولريدج، مجرد آلات اقتنائية. فلا يمكن قياس صحة أمة بازدهارها الاقتصادى. وقد دمَّر مفهوم كهذا كل شيء له قيمة. وعلى هذا النحو كان يُنظر إلى روح التجارة على أنها فظاظة مجسَّدة. وكان كولريدج يردد صدى

أحاسيس نجدها أيضا عند المحافظة الرومانتيكية الألمانيــة. وفــى أوائــل القــرن العشرين، أبدى موراس وحركة "أكــسيون فرانــسيز" Action Française [حركــة العمل الفرنسى] نفورا حادًّا كذلك إزاء الرأسمالية اللِّيبرالية وماديتها الضمنية ووجدا قواسم مشتركة أكثر مع السينديكالية السوريلية[٢٣](Griffiths 1978, 723 and 735). وكان داوسون و إليوت يشاركان فى انزعاج موراس.

غير أن المحافظين والاقتصاديِّين اللِّيبراليِّين الكلاســيكيِّين مــشتركون فــى الاتفاق على أهمية الملكية الخاصة. ولكنْ حتى هنا كانت توجد خلافات فى آرائهم. فالحصول على الملكية من خلال عمليات السوق الحرة يمكــن أن يتعــارض مــع النموذج التقليدى للحقوق المستقرة للملكية. وكان هناك صراع ضــمنى فــى هــذا الشأن بين ما يمكن تسميته بالملكية العقارية الأريستقراطية والملكية المالية. وفــى نظر اللِّيبراليِّين، يمكن نظريا لأىّ شخص، بصرف النظر عن مكانته الاجتماعيــة، أن يصير مالكا لملكية مالية وأن يفقد تلك الملكية بكل سرعة من خــلال الــسوق. وبدا مثل هذا المفهوم مرعبا للمصالح المحافظة الأكثر تقليدية. فكيف يمكن للنــاس أن يعرفوا مكانهم فى هيراركية المجتمع إذا كان يمكن لأىّ شخص، بدون مكانــة مناسبة، أن يحصل على مثل هذه الثروة؟ وقد قوَّض هذا النموذج غيــر المــستقرّ حقوق الملكية العقارية وأدى إلى تآكل الهياكــل الاجتماعيــة التقليديــة ونمــاذج سلطة المجتمع. وصار المجتمع جمهــورا مــن الأفــراد المتنافــسين، القلقــين، المذرَّرين، النفعيِّين.

وفى المحافظة البريطانية، من كولريدج إلى ديزرائيلى، كثيــرا مــا جــرى النظر إلى شئون "أمة واحدة" على أنها أهم من مصالح اقتصاد السوق الحرة. ومــا يزال كتّاب وممارسو المحافظة منذ الثمانينيات يعكسون هذا الإحــساس بطــرقهم الخاصــة (Waldegrave 1978, 58; Scruton 1980, 94ff; Covell 1986, 56-7).

وكان أحد أوضح العروض عند إيان جيلمور. وقد أكد أن "الاقتصاد ليس علما مكتفيا ذاتيا. ... الاقتصاد وأهدافه يمثلان وسائل لغايات أوسع" (Gilmour 1983, 12). وفى نظر جيلمور، لا يبدو أن الاقتصاديِّين الليبراليِّين، شأنهم شأن الماركسيِّين، يعيشون فى العالم الحقيقى. ويُعتبر لودفيج فون ميزيس صورة مرآة عقائدية دقيقة لـ ماركس. ويعيش كلٌّ من هذين المنظِّريْن فى عالميْن "صوفيَّيْن". واعتقد جيلمور أن نظراتهما إلى الطبيعة البشرية والمجتمع كانت زائفة على حدٍّ سواء. وبالتالى فإن المحافظين لم يكونوا ليستسلموا مطلقا للنظريات الاقتصادية اللِّيبرالية، جزئيا لأنهم "تعاملوا مع النظرية فى العادة على أنها تابعة للممارسة و... وكان لديهم تقليديا ميْل إلى الوقائع أكبر كثيرا من المبدأ" (Gilmour 1983, 101). وتاريخيا، كثيرا ما حبَّذ المحافظون الاستعمال المحدَّد للدولة لكبح جماح السوق. وكما أشار هربرت سپنسر فى The Man versus the State (1884) [الإنسان ضد الدولة]، كان لدى المحافظين ميْل نحو مجتمع نضالىّ أكثر سيطرة. وفى نظر جيلمور، كان اقتصاد كينزى معتدل ومختلط أبعد ما يذهبون إليه. ولم تكن الكينزية السبب فى تدهور الاقتصاد البريطانى فى فترة ما بعد الحرب، وهو ما أرجعه جيلمور إلى عوامل مثل الممارسات البدائية للنقابات العمالية، وهزال الإدارة، وسياسات تناوُب التوسع والانكماش الحكومية المفرطة. ولهذا كان يتطلع بحزن إلى حد ما إلى عودة إلى الرشادة الاقتصادية فى إطار حزب المحافظين.

وبصورة عامة، من الواضح أن المحافَظة كان لها سلوك متردد إزاء السياسية الاقتصادية، يعكس مواقف مختلفة تماما. غير أن وجهة النظر السائدة تمثلت فى اعترافٍ أكثر مرونة وبراجماتية بأن الأسواق مفيدة فى إطار عوامل اجتماعية وسياسية بعينها.

خلاصة

تتمثل إحدى أكثر الحُجَج، التى سبق ذكرها، مراوغة داخل المحافَظة فى أنها ليست أيديولوچيا بالمعنى العادى لهذه الكلمة. والمفارقة الماثلة هنا هى أنها نظرية ترفض النظرية. ومعاداة العقلانية anti-intellectualism هذه، بكلمات أخرى، ظاهرية أكثر منها فعلية. ويتمثل التفسير الأكثر إقناعا الذى يكمن وراء هذه الإنكارات للنظرية فى أن نوعا مختلفا من النظرية قائم هنا. فالعقل العملى متميز عن العقل النظرى. ويجرى النظر إلى العقل النظرى، الذى يقوم على أفكار قبْلية سبق إدراكها، على أنها غير ملائمة للسياسة. وبهذا المعنى، لا يستطيع المحافظون، بحكم التعريف، امتلاك إجابات نظرية مطوَّرة بوضوح على أسئلة سياسية. وينظر البعض إلى هذا على أنه نقطة ضعف، ويعترض آخرون بأنه نقطة قوة ضمنية.

وتتمثل مشكلة فى أن معاداة العقلانية ليست سمة متماسكة لكل محافظة. والمحافظون الرومانتيكيون والليبراليون مثال فى الصميم. ومن ناحية أخرى، يوجد شيء مضلل ومتناقض ذاتيا تماما فى مثل هذه الإنكارات للتنظير المجرد. ومن الغريب بناء هجوم معقول بوضوح ضد استعمال العقل فى السياسة، خاصة عندما تكون لمثل هذا الهجوم تأثيرات قوية على الحياة السياسية. وتكمن الطريقة المعتادة للخروج من هذه المعضلة فى اللجوء إلى العقل العملى. ولكنْ، هل العقل العملى مختلف بوضوح عن العقل النظرى؟ يؤكد بعض المحافظين أن العقل العملى يقوم على التراث والممارسة، غير أن هذا كثيرا ما يكون فهما انتقائيا وجزئيا للممارسة والتراث. والتراث ليس شيئا واحدا لا لبس فيه ينتظر فهمه أو اكتشافه. بل هناك تراثات متعددة من كل الأنواع. ويمكن، على كل حال، أن تكون هناك تراثات للعقلانية rationalism وتراثات سياسية راديكالية. وعلاوة على هذا، هناك تراثات قد لا تكون جديرة بالحفاظ عليها، بالطبع ليس فقط لأنها تراثات. فهناك تراثات أو

آراء مسبقة مثل أكل لحوم البشر، أو معاداة السامية، أو العبودية، مرفوضة بصورة عميقة وجديرة بلا جدال بأن نجحدها. فلماذا، إذن، يجب النظر إلى "التراث" أو الرأى "المسبق" فى حد ذاته على أنه ذو قيمة؟ والحقيقة أنه ينبغى تقييم التراثات تقييما نقديا بمعايير عقلانية بعينها.

وبالطبع فإنه ليس هناك شيء خاطئ بصورة جوهرية فيما يتعلق بالتغيُّر النظرى داخل التراثات. فمثل هذا المسار مألوف. كما أن الأفكار النظرية كثيرا ما يجرى اختبارها فى الممارسة. ومن الفيزياء إلى الأخلاق، يجرى تطبيق المعرفة التقنية على العالم. ويقرأ الأفراد كتب الطبيخ أو كتيبات الكمبيوتر قبل أن يطبخوا أو يقوموا بتشغيل الكمبيوتر، فيكون أداؤهم أفضل كثيرا من ألَّا يقرأوا هذه الكتب. وتتغلغل النظريات المجردة والمعرفة التقنية العقلانية فى الممارسات فى كل مجالات النشاط البشرى بما فى ذلك السياسة.

ومثل كل الأيديولوچيات الأخرى، من الجلى أنه توجد خلافات نظرية بين أشكال من المحافَظة. وكما رأينا من قبل، حتى أكثر مما فى الليبرالية، فإن أفكارا يكرسها بعض المحافظين يرفضها تماما آخرون. وبعض المحافظين، وخاصة أتباع الكنيسة الرومانية والتراثيون، مسكونون بشكل من الأسى والحنين. وأوروبا القروسطية عند نوفاليس، والمجتمع الرعوى عند إليوت، والنظام القديم ancien régime عند ميستر، تستحوذ عليها أفكار ثابتة idées fixes، وتبدو عاجزة عن التطلع إلى الأمام. وهناك محافظون آخرون، ممن يقبلون التغيير، واقعون فى شرك منطق متناقض ذاتيا: بعد أن قاوموا أفكارا بعينها، فإنهم يبدأون حالما تصير هذه الأفكار مندمجة فى مدح الحكمة السحيقة للعصور والتى أدمجت مثل هذه الأفكار. ويغدو التراث أىّ شيء يحدث أن يكون الحالة. ومن ناحية أخرى، بدا أن المحافظين الليبراليِّين يقبلون تغييرات بعينها بأذرع مفتوحة. والحقيقة أنه لن تكون هناك أىّ مبالغة فى أن نقول إن الكثير من التغيير الاجتماعى والاقتصادى المُوقِع

للاضطرابات بعمق خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين، فـــى مجتمعـــات صناعية كثيرة، أثارتها المحافظة الليبرالية والليبرالية الجديدة لليمين الجديد، خاصةً فى بريطانيا وأمريكا. ووجد كثيرون أن هذا تناقض غريب. وسيكون من المدهش أن نرى المظاهر الأقدم للمحافظة التراثية أو الأبوية تؤكد نفسها فى القرن الحـــادى والعشرين. ونظرا للقدرة التى لا تُخطئ للمحافظين على البقاء سياسيا، فإنه لا شك فى أن بعض التغيير سيحدث.

هوامش الفصل الثالث

(١) للاطلاع على بعض التعليقات النقدية عن هذه الحجة أُنظرْ مقال Aughey in Eatwell and O'Sullivan eds 1989, 102.

(٢) يوجد هنا شكل دقيق آخر جدير بالذكر، وذلك فى أطروحة ألبرت هيرشمان Albert Hirshman القائلة بأن المحافَظة تستخدم "بلاغة ردّ فعل"، تنطوى على أطروحة انحراف pervisity thesis تزعم أن أىّ فعل هادف فى السياسة تُفاقم المشكلات؛ وأطروحة لاجدوى futility thesis، تؤكد أن أىّ محاولة لتغيير العالم لن تنجح مطلقا؛ و، أخيرا، أطروحة خطر jeopardy thesis، تؤكد أن تكلفة أىّ تغيير ستكون دائما أعلى للغاية وتُعرِّض دائما وتُعرِّض للخطر ما نملكه، أُنظرْ Hirschman 1991.

(٣) يلاحظ بوكوكPocock خصوصية هنا، وهى أنه "إذا كانت المحافظة تتمثل فى الدفاع عن النظام القائم، فإن محافظة القرن الثامن عشر كانت تمثّل الدفاع عن ثورة" (Pocock 1985, 158).

(٤) يحاول هونديريك Honderich أن يُخلِّص هيومHume من مخالب المحافَظة من أجل سمعته الفلسفية بوصفه "دون شك أعظم الفلاسفة البريطانيِّين" (Honderich 1991, 47). غير أن كوينتونQuinton يرى بالفعل محافَظة ضمنية فى فلسفة هيوم (Quinton 1978, 45ff; see also Muller 1997).

(٥) حول بداية الفكر المحافِظ فى زمن الثورة الفرنسية، أُنظرْ Eatwell in Eatwell and O'Sullivan eds 1989, 63.

(٦) ما يزال الهجوم المتشكك على قابلية الكمال فى السياسة يجرى باسم المحافَظة (أُنظرْ، على سبيل المثال، Kakes 1998 and Sullivan 2006).

(٧) فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين، كان كتّاب أمريكيون مثل ناثان جليزر Nathan Glazer، وإرفينج كريستولIrving Kristol، ودانييل بيلDaniel Bill، يُوصفون فى كثير من الأحيان بأنهم "محافظون جُدُد neo-conservatives". وفى أوائل العقد الأول من القرن الحادى والعشرين كان لهؤلاء المحافظين الجدد تأثير قوىّ على السياسة الأمريكية، وبصفة خاصة السياسة الخارجية. وقد أبدوا بالتأكيد استعدادا لاستعمال وجهٍ للدولة (جانبها العسكرى) لتأثير عريض. ورغم النُّواح على وجود "الحكومة الكبيرة"، ونموٍ ميزانيات الرفاهية،

وإضعاف الاعتماد الذاتى للفرد، لم يكن المحافظون الجدد مهتمين بالدفاع عن المصالح الاقتصادية للرأسمالية غير المنظمة (اُنظرْ Kristol 1970). والواقع أنه كان يُنظر إلى الأسواق غير المنظمة على أنها تُقوِّض القِيَم السياسية للمجتمع الأمريكى. Kristol, "When Virtue Loses All Her Loveliness" [كريستول، "عندما تفقد الفضيلة كل جمالها"]، مقتبس فى O'Sullivan 1976, 145؛ اُنظرْ أيضا قسْما فى Stelzer 2004؛ وللاطلاع على تناوُل أكثر فلسفية لمظاهر المحافَظة الأمريكية والبريطانية فى علاقتهما بإنتاج ستروس أو أوكشوت، اُنظرْ Devigne 1994. وللاطلاع على تقييمٍ متعاطف وتراثى للغاية لـ أوكشوت، اُنظرْ Sullivan 2006, 196ff).

(٨) اُنظرْ Norton and Aughey 1981؛ وأيضا مناقشة Roger Eatwell عن "أساليب الفكر" لدى اليمين، أىْ الحقوق الرجعية، والمعتدلة، والراديكالية، والمتطرفة، والجديدة (Eatwell in Eatwell and O'Sullivan eds 1989, 63ff).

(٩) ينتقد أوسوليفانO'Sullivanسكروتون على هذا التفسير.وهو يؤكد أن "سكروتون ... قد ارتكب بالفعل أكبر الأخطاء السياسية"؛ فقد "طلب الكثير من السياسة. ومن المفارقات أن النتيجة تتمثل فى أنه يهدِّد بأنْ يُدْرِج ما هو مدنىّ فى الفلسفة الاجتماعية" (O'Sullivan in Eatwell and O'Sullivan eds 1989, 180).

(١٠) اُنظرْ، على سبيل المثال، Bosanquet 1981; Hall and Jacques eds 1983; Levitas ed. 1986; Barry 1987; King 1987; Hoover and Plant 1989; Harvey 2005; Turner 2008.

(١١) ما يزال هونديريك يعتقد أن بيرك متديِّن بصورة عميقة (Honderich 1991, 159).

(١٢) غير أن محافظين ليبراليِّين مثل هايك يستخدمون "حجة النقص" من حيث المخزون المحدود من المعرفة عند أولئك الذين يعملون فى الحكومة، خاصةً فى علاقتهم بتنظيم أوامر السوق.

(١٣) اُنظرْ شرح كولريدج لـ "فكرة" Idea فى الأقسام الافتتاحية فى On the Constitution of the Church and State[عن دستور الكنيسة والدولة]، الذى يعبِّر عن هذه الثيمة (Coleridge 1976, 12-13؛ وللاطلاع على مناقشة لهذا، اُنظرْ Muirhead 1954, 65ff; also Calleo 1966, 63ff and Morrow 1990).

(١٤) للاطلاع على مجموعة مختارة من كتابات نوفاليس و موللر اُنظرْ Reiss ed. 1955.

(١٥) يؤكد نيسبيت بثقة أن "المحافَظة فريدة بين الأيديولوچيات السياسية الرئيسية فى تشديدها على ... الأخلاق اليهودية–المسيحية" (Nisbet 1986, 68; see also Cecil 1912, 75; Rossiter 1982, 44; Hogg 1947, ch. 2).

(١٦) للاطلاع على تعليق على هذا انُظرْ Quinton 1978; Scruton 1980, 171; Allison 1984, 18; Tännsjö 1990, 30; Tseng 2003, 131-3.

(١٧) يوضح مالوك Mallock أن استعماله لكلمة "أريستقراطية" يشير إلــى "الأقليــة الموهوبــة والكفؤة بصورة استثنائية، مهما كان المركز الاجتماعى الذى قد يكون أعــضاؤها مولــودين فيه"؛ ويلاحظ فى موضع لاحق أن "حضارة المجتمع بكاملها تعتمد بصورة متشابهة من أجل تقدُّمها والمحافظة عليها على صراعٍ مقيَّد داخل حدود طبقة اســتثنائية" (Mallock 1901, v and 151).

(١٨) يؤكد البعض أن نُخَب المحافظة فى بريطانيا تغيرت بصورة ملحوظــة منــذ ١٦٨٨. فقــد تبدلت المجموعات العقارية الأريستقراطية، إلى مجموعات تجارية وصناعية، وأخيــرا إلــى الطبقات الوسطى فى القرن العشرين (انُظرْ Eccleshall 1977).

(١٩) يلاحظ كوينتين هوجQuintin Hogg أن "أساس تسويغ الحق فى الملكية الخاصة هــو فــى نهاية المطاف الإيمان بالقيمة اللانهائية للشخصية البشرية، غير أن هذه القيمة لا يمكن فهمها فى ضوئها الحقيقى إلا فى عالم من المفترض أنه متمحور حول الــرب ... – theocentric "God-centred (Hogg 1947, 98-9).

(٢٠) رغم واقع أن المحافظين الليبراليِّين كانوا حريصين على تعظيم حريــة الــسوق، إلا أنهــم أحسوا بمخاوف محدَّدة تتعلق بالمدى الذى يمكن أن تتوسع إليه هذه الحريات. وعندما ظهرت قضايا اجتماعية وأخلاقية، مثل، الجنس، والعائلة، والأخلاق الخاصــة، ظهــر محــافظون ليبراليون أقل حرصا بكثير على الحرية الموسَّعة. غير أنه كانت هناك جوانب تحررية لطَيْف اليمين الجديد الذى رغب فى توسيع الحريات. وسيجرى استكشاف البُعْد اللّادولتى–الرأسمالى لهذه الحركة الأخيرة فى الفصل ٥ تحت عنوان اللّادولة.

(٢١) لا شك فى أن هذا يظلّ صحيحا عن المحافَظة الجديدة الأمريكية، (انُظرْ الإشارة رقم ٧).

(٢٢) يلاحظ كوبيتCobbett فى كتابه Rural Rides، فى معرض مناقشته للكهنــة، وسماســرة البورصة، وضباط البحرية والجيش، أنه: "هنا آلاف على آلاف من أزواج وزوجــات هــذه المنطقة الهامدة Dead Weight، ينهمكون بكل همة فى نسل سادة وسيدات؛ والكل، على حين يريد مالتوس Malthusأن يضع قيدا على تناسل الطبقات الكادحة: حيث يتلقى الجميع عــلاوة على التناسل! أين مالتوس؟ أين كاهن القيد على السكان؟" (Cobbett 1985, 161).

(٢٣) للاطلاع على شرح للسنديكالية السوريلية Sorelian syndicalism، انُظرْ الفصل ٥.

الفصل الرابع

الاشـــتراكيــة

تجد كلمة "اشتراكية" Socialism جذرها فى لفظة Sociare اللاتينيـــة، التـــى تعنى الجمع أو التقاسُم. وكان التعبير ذو الصلة، والأكثر تقنية فى القانون الرومانىّ ثم القروسطىّ، هو Societas. ويمكن أن تعنى هذه الكلمة الأخيرة الرُّفْقة والزمالــة وكذلك الفكرة الأكثر قانونية المتمثلة فى عقد توافقىّ بين رجال أحرار. ونجد هنــا معنيَيْن متميزيْن لتعبير "Social" [اجتماعىّ] الذى له تأثيرات على استعمال لاحــق بعد ذلك بكثير لكلمة [Socialism اشتراكية]. ويمكن أن تشير لفظة "Social" إما إلى وجود علاقة تعاقدية قانونية أكثر رسمية بين مواطنين أحرار أو إلى وجود علاقــة أكثر عاطفية من زمالة ورُفْقة.

وفى نظر بعض المعلقين، تضمَّن استعمالٌ أكثر قانونية وتعاقديــة لتعبيــر "Social" شيئا متميزا عن الدولة وبالتالى عن السياسة بوجه عام. ويعقــد الأفــراد العقود ويضطلعون بالتزامات، معزِّزين بذلك التمييز العام بين "مجتمع" من أفــراد أحرار متعاقدين و"دولة" سيادة قانون(١). كما يجرى ربــط الاســتعمال التعاقــدى بالتعارض، الذى يرجع إلى أوائل القرن التاسع عشر، بين ثورة سياســية وثــورة اجتماعية. وعلى سبيل المثال، أكد بعض الكتّــاب: أن فــشل الثــورة الفرنــسية، وتدهورها إلى ديكتاتورية نابوليونية، كان يرجع إلى واقع أنها كانت فقــط ثــورة سياسية على مستوى جهاز الدولة. ولم تكــن ثــورة اجتماعيــة Social (بــالمعنى الاشتراكى Socialist) للشعب ومواقفه وأسلوب حياته. كان هــذا بــصفة أساســية تفسير ماركس للثورة على أنها فِعْل سياسة برچوازية(٢). وتواصَل هذا النقد وانتقل،

مع كميات هائلة من الإضافات، إلى التقييمات الاشــتراكية واللّادولتيــة anarchist للثورة فى القرن العشرين.

ودخل مفهوم "المجتمع المدنى"، وهو أيضا راســخ الجــذور فــى الفكــرة التعاقدية، فى الاقتصاد السياسى الأوروبى وبصفة خاصة فى أيــديولوجيات مثــل الليبرالية الكلاسيكية. غير أنه لم يكن بلا تأثير ما علــى الاشــتراكية واللّادولتيــة المبكرتين. وكانت فكرة اللّادولتىّ بيير–چوزيف پرودونPierre-Joseph Proudhon عن المجتمع راسخة الجذور فى الفكرة التعاقدية. على أن المجتمع المدنى صار فى العادة جزءًا من المعارضة للمعنى البديل المتمثل فــى كلمــة [Socialاجتمــاعى]. أعنى، المعنى المتضمن فى الزمالة والجماعة. وكان المجتمع، بمعنــى الزمالــة متعارضا مع سلبية الفردية (كما تتجسد فى معنى من معانى المجتمــع المــدنى ونحن ندرك هذا التمييز بصورة أفضل الآن تحت عنوان التعارض بين الاشتراكية والفردية، أو الجماعية ضد الفردية، الذى صار رائجا فى الفكــر الأوروبــى منــذ ثمانينيات القرن التاسع عشر.

وتمثَّل مقتضى من مقتضيات الفهم الجماعى والزمــالى لكلمــة social فــى علاقتها بفكرة populus (الشعب السيد). وإذا كان المجتمع society متطابقــا مــع الجماعة community بكاملها، فإنه يمكن النظر إليه بصورة مشروعة علــى أنــه معادل للشعب بأكمله. وبالتالى يمكن أن تعنى "الإرادة الاجتماعية" الإرادة الــشعبية أو العامة. وكانت الملكية الاجتماعية هى ملكية الشعب. وكانت الملكية ذات الطابع الاجتماعى هى المملوكة للكل. وتكون الرفاهية الاجتماعية أو الطــب ذو الطــابع الاجتماعى متاحيْن لكل الشعب. وكانت المشاركة الاجتماعية فــى الحكــم تعنــى المشاركة الشعبية. وعقَد ما هو اجتماعى، بهذا المعنى، صلات قوية مــع أفكــار الديمقراطية والسيادة الشعبية. وكانت لهذه الأفكار شجرة عائلة مفاهيمية طويلة فى الفكر الأوروبى، غير أنها اكتسبت شكلها الحالى المميز فى عهد الثورة الفرنــسية.

وعلاوة على هذا، فلأنه كان يجرى إضفاء المغزى الأخلاقى فى كثير من الأحيان على الإرادة الديمقراطية الشعبية، اتخذ تعبير social أيضا بريقا أخلاقيًّا.

وبطريقة مماثلة، كان المعنى الآخر لتعبير social (فى مقابل المجتمع المدنى والتعاقدية) يرتبط بصورة مراوغة فى كثير من الأحيان بالفردية الأخلاقية والسياسية ويشكل أحد عناصر النظرية اللاحقة: الديمقراطية الليبرالية التمثيلية. وبحلول أربعينيات القرن التاسع عشر، كان ارتباط "social" [اجتماعى] و"democracy" [ديمقراطية] ماثلا فى الاستعمال بصرامة، كما هو الحال فى علاقة التوازى بين "liberal" [ليبرالى] و"democracy" [ديمقراطية]. وكانت تعابير مثل "social democracy" [الديمقراطية الاجتماعية = الاشتراكية الديمقراطية فى سياق آخر]، و"democratic socialist" [الاشتراكى الديمقراطى]، و"socialist democrat" [الديمقراطى الاشتراكى] شهيرة نسبيًّا فى كل مكان فى أوروبا، رغم أن إبهامات هائلة ظلت باقية (Claeys 1989, 323; also Wolfe 1975, Sassoon 1996 and Eley 2002).

وقد حدد عدد من الباحثين بدقة تامة بداية الاشتراكية، التى تدل على موقف سياسى ومجموعة من المعتقدات. ومثل المحافظة والليبرالية كانت الاشتراكية ابنة عهد ما بعد الثورة الفرنسية. وهناك بعض الجدال فيما يتعلق بالمكان الذى ظهرت فيه أولا. وفرنسا وبريطانيا هما المتنافستان الرئيسيتان (Lichtheim 1969, also Beer 1984). غير أنه لا أحد لا يوافق على أن عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر هما الفترتان الحاسمتان. وقد ظهرت كلمة [socialisme اشتراكية] فى فبراير ١٨٣٢ فى المجلة السان-سيمونية [La Globe العالم] التى كان يحررها پيير ليرو Pierre Lerroux. وقبل هذا ظهرت لفترة وجيزة فى ١٨٢٧ فى المجلة الأوينية [The Cooperative Magazine المجلة التعاونية] (Newman 2005, 6ff). وكان الأوينيون owenites فى بريطانيا والسان-سيمونيون Saint-Simonians

والفوريريون Fourierians[٣] فى فرنسا أول مَنْ استعملوا هذه الكلمة بصورة واعية ذاتيًا. وقد ألصق بهم ماركس فى وقت لاحق تعريف "الاشتراكيِّين اليوتوبيِّين" فى [The Communist Manifesto (1848)البيان الشيوعى]، وكانتلهذا النعت دلالات مؤسفة ومضلِّلة.

وكانت لمفهوم الاشتراكية علاقة متقلبة الحظ ومعذبة مع عدد من المفاهيم الأخرى، وبصورة خاصة الجماعية collectivism، والشيوعية communism، والاشتراكية الديمقراطية social democracy. وسوف يجرى فحص هذه العلاقة بإيجاز لتفسير أىّ سوء فهم محتمل. والجماعية مفهوم من أواخر القرن التاسع عشر نشأ فى فرنسا. وهى تدلّ، بتماسك معقول إلى يومنا هذا، على استعمال الدولة والجهاز الحكومى لتوجيه وقيادة وتنظيم قطاعات الاقتصاد والمجتمع المدنى. وهى وسيلة أساسية من وسائل السياسة العامة. وهى تؤدى فى العادة، بدرجات متفاوتة، إلى التخطيط المركزى من جانب الدولة. ومنذ أواخر القرن التاسع عشر كان يجرى فى كثير من الأحيان ربط الجماعية بالاشتراكية. غير أنه يوجد عدد من المشكلات مع مطابقة كهذه. أولا، رغم واقع أن اشتراكيِّين كثيرين استعملوا الجماعية فى الممارسة فإن عددا مهمًّا إما تجاهلوها أو دحضوها. ثانيا، كانت أيديولوچيات كثيرة أخرى مثل المحافظة والليبرالية، كما رأينا فيما سبق، مستعدة لاستعمال أساليب جماعية. وأخيرا، من الجدير بالتشديد أن الجماعية تشير إلى أداة فعالة، وليس إلى أطروحة أو مجموعة من المعتقدات حول الطبيعة البشرية والمساواة، كما نتوقع أن نجد فى الاشتراكية. وبالتالى فإن الجماعية، فى حدّ ذاتها، أضيق كثيرا، وأكثر شكلية وإجرائية من الاشتراكية.

وننتقل الآن بإيجاز إلى بعض المفاهيم الأخرى المرتبطة بصورة وثيقة بالاشتراكية. وفى كتاب إميل دوركيم Émile Durkheim: Socialism and Saint-Simon (1928)[الاشتراكية وسان-سيمون]، يُنْظَر إلى الشيوعية على أنها شكل من

التنظيم أقدم وأكثر بدائية من الاشتراكية. فالشيوعية معنيَّة بتنظيم الاستهلاك البشرى بطريقة مساواتية. وكانت تُمارَس فى المجتمعات الرهبانية المبكرة وفى بعض الكيانات القبلية الأكثر بدائية. ومن ناحية أخرى، ينظر دوركيم إلى الاشتراكية على أنها أداة معتدلة للغاية للمجتمعات المصنعة، تُنَظِّم العلاقات الإنتاجية. وهنا نرى فصلا واضحا بين التعبيرين، وإنْ لم يكن الجميع سيقبلون مثل هذا التمييز.

وكلمة الشيوعية، التى تدل على التزام سياسى واعٍ ذاتيًّا، تسبق الاشتراكية بأعوام قليلة فقط. وفى فرنسا كان جراكوس بابيف Gracchus Babeuf ورابطة المتساوين Society of Equals، التى ظهرت على المسرح السياسى بين ١٧٩٤ و١٧٩٧، يسميان فى كثير من الأحيان البابوفيِّين وفى بعض الأحيان "الشيوعيِّين". وقد أُعْدِم بابيف بالمقصلة فى ١٧٩٧ بأوامر الديركتوار. وكانت رابطة المتساوين من الناحية الجوهرية طائفة تآمرية مكرَّسة للإطاحة الثورية، وإقامة ديكتاتورية ومجتمع يقوم على المساواة التامة الحقيقية. ومن الغريب أن العنصر الشيوعى لم يظهر فى محاكمة بابيف؛ وصار أكثر أهمية فى سياسة اثنين من أنصاره: بوناروتىBuonarrotti وبلانكىBlanqui. كما كان من الممكن فى وقت لاحق تَتَبُّعُهُ إلى الشعبيِّين الروس ولينين الشاب فى تسعينيات القرن التاسع عشر. وكان إيتين كابيهÉtienne Cabet فى أواخر ثلاثينيات القرن التاسع عشر كاتبا فرنسيًّا آخر استكشف هذه المساواة الجذرية والملكية الجماعية، ولكنْ من زاوية يوتوبية خصبة الخيال للغاية. وكان عالمه الخيالى المفصَّل "إيكاريا" Icaria يوصف فى كثير من الأحيان على أنه شيوعية يوتوبية (Johnson 1974; Newman 2005, 8).

ونظر ماركس فى أقدم كتاباته إلى الشيوعية على أنها شكل بدائى من الاشتراكية، غير أنه فى ١٨٤٨، فى "البيان الشيوعى"، ظهر تعارض صارخ صارم بين "الشيوعية الثورية" و"الاشتراكية اليوتوبية"؛ مع أن إنجلس وماركس،

تحت تأثير الأنثروبولوچى لويس مورجانLewis Morgan، كانا كلاهما ما يــزالان يقبلان فكرة الشيوعية البدائية(٤). وبصورة تدريجية طوّر ماركس نفورا قويًّــا إزاء كلمة "اشتراكية"، استمر متواصلا حتى أعماله الأخيرة فى أواخر سبعينيات القــرن التاسع عشر. وظهرت الاشتراكية لتدلّ على مذهب معتدل بصورة أكبر، ولاطبقىّ، ويوتوپىّ، وباختصار، برچوازىّ. ورغم هذا، أشار إنجلس إلى "البيان الــشيوعى" فى مقدمة لاحقة فى ١٨٨٨ على أنه "أدبيات اشتراكية"(٥). ويعاود نفــور مــاركس الظهور بين بعض البلاشفة فى ١٩١٧، الذين نظروا إلى الشيوعية على أنها طور تاريخى أكثر نضجا يأتى بعد الاشتراكية. كما أنه فــى بريطانيــا، فــضّل ويليــام موريسWilliam Morris و هــــ. م. هيانــدمانH. M. Hyndman (مؤســس أول مجموعة ماركسية بريطانية) عدم اســتعمال معنــى "اشــتراكى"، الــذى ربطــه بالاشتراكية الفابية الإصلاحية. ورغم هذه الإطنابات، من الصعب تحديــد فاصــل نهائى بين التعبيرين. فلا شك فى أن الحماس الثورى ليس المقياس أو المعيار. وإذا قارن المرء الآراء الدستورية لكثير من الأوروشيوعيِّين فى ســتينيات وســبعينيات القرن العشرين مع المجموعات الثورية العديدة المنشقة فى نفس الفترة والتى تسمى نفسها "اشتراكية"، يبدو عندئذ أن تعبير "ثورى" يلتصق بصورة وثيقة بالاشــتراكية أكثر من الشيوعية.

وكانت "الاشتراكية الديمقراطية" موضوع ازدواج مماثل. وقد أشــار ه. م. هياندمان إلى نفسه على أنه اشتراكى ديمقراطــى، ليــدلّ بــذلك علــى التزامــه بالماركسية. وكان يتّبع هنا المثال الألمانى. وكانت القوة المحركة للماركسية منــذ الأممية الثانية، التى سيطرت على الماركسية الأوروبية حتى ١٩١٤، تتمثــل فــى "الحــزب الاشــتراكى الــديمقراطى فــى ألمانيــا" Socialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) – الاسم الرسمى المعتمد فى ١٨٩٠ – المستمد فى الأصــل من "حزب العمال الاشتراكى الديمقراطى" Social Democratic Worker's Party فى ١٨٦٩ (Joll 1974). ورغم بعض التردُّد، صارت الاشتراكية الديمقراطية تعــادل تقريبا الماركسية المنظمة. وقد وجَّهت الماركسية، كاشتراكية ديمقراطية، وجهتهــ

النظرية بقوة ضد اشتراكية إدوارد بيرنشتاينEduard Bernstein التحريفية (Miller and Pothoff 1986; Tudor and Tudor 1988; Tilton 1991). وبعد انهيار الأممية الثانية، مع اندلاع الحرب العالمية الأولى، بدأ الاتحاد السوفييتى يتولى دوره كمفسِّر رئيسى للماركسية. وقد غير البلاشفة اسمهم من حزب العمال الاشتراكى الديمقراطى إلى الحزب الشيوعى للاتحاد السوفييتى. وبسبب سيطرتهم على الأممية الثالثة صار من الجوهرى أن يحل تعبير "شيوعى" محل "الاشتراكى الديمقراطى" لكل المجموعات التى ترغب فى أن تكون جزءًا من الأممية. وقبل الحرب العالمية الأولى، كانت تتسلل ترددات بالفعل، حيث كان بعض التحريفيِّين، أو الاشتراكيِّين الأخلاقيِّين، أو الليبراليِّين الاجتماعيِّين، قد استولوا على اسم "الاشتراكية الديمقراطية". وبعد ١٩٢٠، وإلى الوقت الحاضر، كانت لعبارة "الاشتراكية الديمقراطية" أقوى صلاتها مع الاشتراكية الإصلاحية والتراث الليبرالى الاشتراكى المرتبطيْن بها. وبهذا المعنى، لم يكن تأسيس الحزب الاشتراكى الديمقراطى فى بريطانيا فى ثمانينيات القرن العشرين غير عادىّ أو ذا مغزى مهم إلى حد كبير.

وباختصار، يجب أن نكون حريصين بشأن نسبة خصائص محدّدة للاشتراكية، سواء للقول إن كل الاشتراكيِّين جماعيون، أو إن الشيوعية مختلفة كليًّا عن الاشتراكية، أو إن الاشتراكية الديمقراطية تراث لااشتراكى. إن كل هذه الأحكام مضللة تاريخيًّا وأيديولوجيًّا على السواء. وهناك تشابك معقد للخطابات بين مختلف هذه العناصر.

جذور الفكر الاشتراكى

رغم أن جذور الفكر الاشتراكى محل خلاف، فهى أقل تشابكا من جذور المحافظة والليبرالية (Cole 1953; Boggs 1995; Sassoon 1996). ويوجد تفسيران عريضان لأصول الفكر الاشتراكى. ويغطى التفسير الأول قدرا كبيرا من موضوع

النقاش، راجعا بالثيمات الاشتراكية فى العادة إلى حركات الأفكار فى أوائل العصر الحديث. ويركز التفسير الثانى على فترة ما بعد الثورة الفرنسية.

وفيما يتعلق بالتفسير الأول فإن أكثر النقاش يجرى فى كثير من الأحيان عن الشخصيتين البارزتين السير توماس مورThomas More، بفضل كتابه Utopia [(1516) يوتوبيا]، وعضو حركة القائلين بتجديد العماد Anabaptist توماس مونتسرThomas Müntzer. وقد كتب عميد الماركسية الألمانية كارل كاوتسكى Karl Kautsky (الذى يشار إليه فى كثير من الأحيان على أنه "بابا الماركسية")، كتابه [(Thomas More and His Utopia (1888توماس مور ويوتوبياه]لإبراز هذا الأصل المحدَّد (Dennis and Halsey 1988)[٦]. ويتمثل مكان البحث الرئيسى الآخر فى هذه الفترة فى الحرب الأهلية الإنجليزية. وفى كثير من الأحيان يُمنح مكان الصدارة فى مثل هذا التفسير لمجموعات مثل المساواتيِّين Levellers والعازقين Diggers (Greenleaf 1983, 351). وعلى سبيل المثال، يعلِّق كريستوفر هيلChristopher Hill على زعيم العازقين قائلا:

> كان وينستانلىWinstanley يقوم بإعداد نظرية جماعية تستبق اشتراكية وشيوعية القرنين التاسع عشر والعشرين... وكان وينستانلى قد أدرك نقطة حاسمة فى الفكر السياسى الحديث: أن سلطة الدولة ترتبط بنظام الملكية وبمجموعة الأفكار التى تدعم ذلك النظام. وكان حديثا جدا فى رغبته فى ثورة من شأنها إحلال الاهتمام بالمجتمع محل المنافسة، وفى الإلحاح على أن الحرية السياسية مستحيلة بدون المساواة الاقتصادية (Hill introduction to Winstanley 1973, 9)[٧].

ويبدو بالفعل أنه توجد مشكلات مزعجة مع هذا النمط من التحليل، جزئيًّا لأنه فى ذلك الحين لم توجد أىّ مجموعة من المعتقدات تعادل اشتراكية القرنين

التاسع عشر والعشرين. ويمكن الرد بأن المفهوم سبق الكلمة. غير أنه يبدو أنه يجرى فى مثل هذه التفسيرات تجاهل السياق اللاهوتى والثقافى الذى ظهرت ضمنه مجادلات العازقين. وهناك خطر يتمثل فى قراءة اهتماماتنا الحالية فى الماضى، الأمر الذى، كما أكدنا فى الفصل ١، يمكن أن يكون مشروعا ينطوى على مفارقة تاريخية ومضلِّلا.

ويركز التفسير الثانى على فترة ما بعد الثورة الفرنسية. كذلك يقوم بعض الدارسين باستكشاف التفاعل مع الثورة الصناعية (Hobsbawm 1977a). ويعلِّق چورچ ليشتهايمGeorge Lichtheim على تسعينيات القرن الثامن عشر قائلا: "أىّ تاريخ للاشتراكية يجب أن يبدأ مع الثورة الفرنسية، للسبب البسيط المتمثل فى أن فرنسا كانت مهد 'الاشتراكية اليوتوبية و 'الشيوعية اليوتوبية' على السواء... فقد نشأ كلٌّ من هذين التيارين من الانقلاب التاريخى العظيم فى ٨٩-١٧٩٩" (Lichtheim 1969, viii). وكانت الثورة هى البوتقة التى نشأت منها الاشتراكية، سواء كلمة "الاشتراكية" ذاتها أو الحركات الاجتماعية التى التزمت بصورة واعية بهذه الأيديولوچيا. وتجد كل هذه الظواهر جذورها فى الثورة وفترة ما بعد الثورة. والواقع أن المحاولات القوية لنشر الديمقراطية، والحقوق، والعدالة، والمساواة، عبْر الفعل الاجتماعى والسياسى الراديكالى، رغم أنها نادرا ما تكون خيِّرة فى كل نتائجها، أرسلت أمواج صدمة هائلة عبْر الفكر الأوروپى ما تزال أصداؤها تدوِّى اليوم.

ومن نواحٍ كثيرة أدت الثورة الصناعية أيضا دورها كعامل حافز إضافى، وليس أقل نواحى ذلك الدور أنها قامت بتسهيل نموّ الرأسمالية ونضج الطبقة العاملة الحضرية، التى صارت بؤرة حركات اشتراكية كثيرة وعضويتها الحيوية. وتصير هذه النقطة المحدَّدة أكثر إشكاليةً إذا أخذنا فى اعتبارنا بعض المفاهيم التى طورتها الماوية أو طوّرها فرانتس فانونFrantz Fanon، تلك المفاهيم التى اعتمدت

بشدة على الإمكانية الثورية الكامنة للفلاحين الـــزراعيِّين (Schwartz 1951, 73ff; Fanon 1965). كما خلقت الرأسمالية الصناعية التوترات والصراعات التى صارت الهدف الحاسم للنقد الاشتراكى. وكان معظم الاشتراكيِّين ينظرون إلى الرأســمالية فى البداية على أنها البُعْبُع bête noire، على أنها مصدر كل الظلم واللامــساواة[٨].

وفى نقدهم للرأسمالية ومحاولتهم إيجاد سياسات بديلة، اعتمد الاشتراكيون على لغة التراث الراديكالى للثورة الفرنسية التى أدمجت مطالب لتوسيع حق الانتخاب العـــام الديمقراطى، وحقوق النقابات العمالية، والإصلاح البرلمانى، والعدالة الاجتماعيـــة، للطبقة العاملة. وكما أثبت الثوريون الفرنسيون فإن مثل هذه الأفكار يمكن النضال من أجلها بنجاح عن طريق استعمال الحركات الجماهيرية.

على أن التفسير السابق لا ينفى نقطة أن كثيرا من الأفكار التى اســتخدمها الاشتراكيون كانت مستمدَّة من التراث الفكرى السابق، وسبقت الثورة فـــى بعـــض الحالات. والحقيقة أن الاشتراكية تبنَّت أفكارا من مـــصادر متنوعـــة: الجمهوريـــة المدنية، وعقلانية التنوير، والرومانتيكيـــة، وأشـــكال مـــن الماديـــة، والمـــسيحية (الكاثوليكية والبروتستانتية على السواء)، ونظريـــة القـــانون الطبيعـــى والحقـــوق الطبيعية، والنفعية، والاقتصاد السياسى الليبرالى. وقد شكلت كل هذه الأشياء وأكثر الخلفية للتنظير الاشتراكى. وتكتَّلت عناصر متباينة للحركة الاشتراكية حول بعض هذه التراثات الفكرية، وقامت على هذا النحو بصياغة حجـــج أنـــصارها بطـــرق مختلفة بصورة ملحوظة.

وكما ذكرنا من قبل، تطورت الحركات الاشتراكية الأولى الواعية بالـــذات فى عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر. وقدَّم الأوينيُّون، والسان–سيمونيون، والفوريريُّون مجموعة من التحليلات والتفسيرات المتماسكة للمجتمـــع (Godwin and Taylor 1982; Geoghegan 1987). كما أنها تـــشابكت، خاصـــةً فـــى حالـــة الأوينيِّين، مع عدد من الحركات الأخـــرى للطبقـــة العاملـــة مثـــل التـــشارتريِّين

Charterists. كذلك فإن التراث الراديكالى، كما تم التعبير عنه فى مجموعات مثل التشارتريِّين، والنقابات العمالية، وما أشبه، توافق بصورة غير مباشرة فى كثير من الأحيان، أكثر مما اتُّبِعَ بصورة مباشرة، مع الأهداف الاشتراكية. غير أنه بحلول ثمانينيات القرن التاسع عشر، كان الخطاب الاشتراكى ينتهى إلى أن يكون مقبولا على نطاق واسع بوصفه التفسير الأكفأ لأمانىّ الطبقة العاملة.

وبعد فجوة قصيرة، من أواخر أربعينيات إلى أواخر ستينيات القرن التاسع عشر، حدث تصاعد آخر للتطور الاشتراكى فى أوروبا. وقد أخذت الاشتراكية خلال هذه الفترة، وحتى ثمانينيات القرن التاسع عشر، تتضح تدريجيًّا وتصير واعية ذاتيًّا بمحتواها الأيديولوچى. والمكانة الحاسمة لـ ماركس فى الپانثيون الاشتراكى ترجع جزئيًّا إلى واقع أنه قدَّم مثل ذلك التركيب البالغ القوة فكريًّا للأفكار ولتفسيرات مقنعة فى مثل تلك اللحظة المحورية. وباستثناء بريطانيا وربما السويد(٩)، حدَّدت اللغة الماركسية طابع جانب كبير من المناقشة الاشتراكية الأوروپية اللاحقة. وصار الحزب الاشتراكى الديمقراطى فى ألمانيا، الماركسى، القوة السائدة فى الاشتراكية الأوروپية حتى ١٩١٤، فارضا نموذجه الأيديولوچى على الاشتراكيِّين الفرنسيِّين بقيادة چيلجيدى Jules Guesde. وأدت هذه السيادة والإجماع إلى ظهور وصف "العصر الذهبى للماركسية" خلال فترة الأممية الثانية (١٨٨٩-١٩١٤) (Joll 1974).

غير أن ظاهرة تصويت معظم الأحزاب الرئيسية الماركسيةالتوجه فى فرنسا، وألمانيا، والنمسا، لصالح اعتمادات الحرب ١٩١٤ قوَّضت بسرعة كل معنى للوحدة الأممية أو التضامن الأممى. وكانت الأممية الثالثة، التى نشأت من أتون حرب ١٤-١٩١٨، ترتكز هذه المرة على البلاشفة فى الاتحاد السوڤييتى. وكان لينين فى ذلك الحين الشخصية الرئيسية وصارت الماركسية-اللينينية المذهب الرسمى الأساسى. غير أنه منذ ثلاثينيات القرن العشرين حدث استقطاب إضافى

للحركة. ذلك أن التحريفية الماركسية، التى كانت تتدهور منذ أوائل القرن العشرين، تواصلت بكل قوتها فى كل مكان فى أوروبا. وانتقل الحزب الاشتراكى الديمقراطى فى ألمانيا بالتدريج نحو موقف اشتراكى ديمقراطى أكثر تحريفية، خاصةً فى فترة ما بعد ١٩٤٥. واستمرت الاشتراكية البريطانية لتأخذ طريقها الإصلاحى الفريد والمتميز. وتطورت انشقاقات عميقة أخرى داخل الماركسية اتسعت لتصير هوة خلال فترة ما بعد ١٩٤٥. وتوالدت تيارات كثيرة منها التروتسكية، والستالينية، واللينينية، والماركسية التحريفية، والماركسية الإنسانوية، والماوية، والماركسية الأفريقية، والماركسية الوجودية، والأوروشيوعية، والماركسية البنيوية، والماركسية النسوية، وغيرها. وتطورت قائمة مدرسية (إسكولائية) ضخمة من ماركسيات متعادية فى كثير من الأحيان، تدَّعى كل واحدة منها الحقيقة الأرثوذكسية (Mclellan 1980 or Kolakowski 1981). وانتهى النهر إلى كثرة من القنوات الموحلة للمصبّ. وإلى حد كبير صارت الماركسية الباقية بعد تسعينيات القرن العشرين وأوائل القرن الحادى والعشرين (باستثناء حالات نادرة تتحول ببطء مثل كوبا) ذات طبيعة إصلاحية، وديمقراطية، وتحريفية، وذات توجّه نحو السوق Pierson 1995; Giddens 1998 and 2001; on Cuba: Pérez-Stable 1999).

طبيعة الاشتراكية

النقطة الأولى التى يجب أن تكون واضحة الآن هى أنه لا وجود لشيء واحد يُسَمَّى الاشتراكية. هناك بالأحرى اشتراكيات، تتشابك فى كثير من الأحيان مع أيديولوچيات أخرى. ولا وجود لمذهب أصلى. وينبغى أن يكون المرء حذرًا جدا فى هذا المرحلة حيث إن الوضع السائد للماركسية فى تاريخ الاشتراكية ظل يقود فى كثير من الأحيان إلى قراءة للاشتراكية بعيون ماركسية. والماركسية ليست

الاشتراكية الحقيقية؛ إنها نوع ضمن جنس الاشتراكية. وسواء بنزوع ماركسى أو بدونه، من السهل، من السهل للغاية، أن يتبنَّى المرء دون تفكير مصطلحات ومقولات الماركسية. وتتمثل حالة نموذجية فى التمييز بين الاشتراكية الخيالية والعلمية أو تأكيد أهمية الطبقة للاشتراكية. وفى الحقيقة لا وجود لخط فاصل منهجى كهذا فى مناقشة الاشتراكية. وهناك تعاريف متعددة للمفهوم وطرق عديدة فى الواقع لمفهمة الاشتراكية. فهل يجب تحديد هوية الاشتراكيات بالمعتقدات، أو القيَم، أو الإستراتيجيات السياسية؟ ذلك أن الاشتراكية مجموعة غنية من الحجج والقيم الشكلية التى تفسِّرها مدارس متباينة بطرق مختلفة.

وهناك عدد من الطرق الممكنة لتمييز أشكال الاشتراكية. وقد بدأ ماركس وإنجلس (والأخير بصفة خاصة) عملية تصنيف أنماط الاشتراكية. وتمثَّل أحد التمييزات المبكرة فى تمييز الاشتراكية العلمية الثورية فى مواجهة الاشتراكية اليوتوبية. ويتجاهل هذا التمييز، بصرف النظر عن قراءته الجوهرية للاشتراكية، كثيرا من الدعاوى العلمية لليوتوبيِّين والسمة المشتركة للمعتقدات داخل الماركسية نفسها. وهناك أسلوب آخر لتصنيف الاشتراكيات حسب الإستراتيجيات. ويظهر التقسيم الأدق هنا بين التراثيْن الثورى والإصلاحى، رغم أن هذا لن يمسك بالضرورة بكل الفوارق الطفيفة وأحيانا القوية داخل كل صنف. وهناك حاجة لتفسير وجهات النظر المختلفة عن الثورة عند روزا لوكسمبورج Rosa Luxemburg، أو لينين، أو [جوزيف]ستالين [Joseph] Stalin أو [ليون] تروتسكى [Leon] Trotsky ضمن تمييز كهذا. وعلاوة على هذافإنه لو تمّ اعتماد تصنيف آخر للنماذج بالتمييز بين الاشتراكيتيْن السلطوية والتحررية، لكان من الممكن النظر إلى اشتراكييْن إصلاحييْن مثل بياتريس و سيدنى ويب Beatric and Sydney Webb على أنهما "سلطويان إصلاحيان"، على حين أنه يمكن اعتبار لوكسمبورج أو، فى إطار مختلف، ڤيلهيلم رايش Wilhelm Reich و هربرت ماركيوز Herbert Marcuse "تحرريِّين ثوريِّين". ويتبنى و. هـ. جرينليف W. H. Greenleaf تصنيفا

مختلفا قليلا، أعنى، الاشتراكية التنظيمية الجماعية فى مقابل الاشتراكية التحررية (Greenleaf 1983, 350ff). ومرة أخرى، يبرز عدد من القضايا التوليفية. ويهتم بعض الجماعيِّين بقضايا تحررية. كما يمكن أن يكون جماعيون سلطويِّين، أو ثوريِّين، أو إصلاحيِّين. وتظهر مشكلات مماثلة مع التحررية. وبهذا المعنى، فإن هذه التمييزات الأكثر بساطة لا تمسك بصورة كافية بفوارق دقيقة.

وتتمثل إحدى المشكلات الرئيسية هنا فى أن الاشتراكية ترث عددا من التراثات والقيم الفكرية. وقد قبلت بإخلاص ودحضت دور عقلانية التنوير. وامتدحت بصورة مبالغ فيها نمو النظام الصناعى وقاومته فى حنين إلى الكوميونات الرعوية. واحتضنت الحداثة وعارضتها. وقد استخدمت الدولة وهاجمتها. وسعى بعض المنظِّرين، يائسين من إيجاد نموذج متماسك، إلى التصوير الدقيق لبعض الثيمات الأساسية. ويُعتبر ر. ن. بيركى R. N. Berki مثالا جيدا لهذا الاتجاه. وهو يرى أربع قِيَم: المساواتية، الأخلاقية، العقلانية، التحررية. وتوجد هذه القيم بصورة منسجمة وغير منسجمة عند مختلف المفكرين الاشتراكيِّين. وعندما يجرى الجمع بينها فى أشكال متباينة فإنها تنتج بصورة لا يمكن تفاديها وجهات نظر مختلفة للغاية (Berki 1975).

وسوف تتمثل مقاربتى الشخصية فى محاولة تمييز بعض مدارس الاشتراكية وفقا لنموذج سائد فى جدالها أو مقاربتها. والمدارس المحدَّدة التى يجرى تقديمها بخطوطها العريضة ليست تصنيفات صارمة. وللمفكرين داخلها فى كثير من الأحيان تصورات مختلفة للغاية بشأن قضايا بعينها. والتصنيف محاولة لفهم تراث متنوع، ومعقَّد، حافل بالفروق الدقيقة دون تبسيط مفرط. ويتشابك عدد من الجدالات والمعتقدات داخل هذه المدارس ليس فقط مع اشتراكيات أخرى بل أيضا مع أيديولوچيات أخرى. ومدارس الاشتراكية هى: الاشتراكية اليوتوبية، والاشتراكية الثورية (الماركسية)، واشتراكية الدولة الإصلاحية، والاشتراكية

الأخلاقية، والاشتراكية الجماعية المبنية على المجموعات pluralist group-based socialism، واشتراكية السوق.

والاشتراكية اليوتوبية ليست مجرد طور بدائى يقود إلى الماركسية. ذلك أن أيًّا من الاشتراكيِّين اليوتوبيِّين المبكرين – سان-سيمون (١٧٦٠-١٨٢٥)، و شارل فورييه (١٧٧٢-١٨٣٧)، وروبرت أوين (١٧٧١-١٨٥٨) – يمثل شخصا مثيرا ومهمًّا فى حد ذاته. والسمة المميزة للاشتراكية اليوتوبية، التى تبرز فى الفكر الاشتراكى حتى القرن العشرين، هى محاولتها أن تقدِّم بإيجاز، وأحيانا بتفاصيل دقيقة، تنظيم شكل ممكن للحياة الاجتماعية يتوافق مع الطبيعة الحقيقية للبشرية، بما يشمل حتى نموذج إعادة الإنتاج، والترتيبات العائلية، والنظام الغذائى أو الملابس لأعضاء المجتمع (Manuel 1956 and 1962; Manuel and Manuel 1979; Goodwin 1987; Kumar 1991). وسوف يوفر مثل هذا المجتمع الجيد التنظيم، بما يتفق مع المنابع الطبيعية للطبيعة البشرية، الشروط الملائمة لبشر راضين، وسعداء، وفُضلاء كليًّا. ولم يحدِّد اليوتوبيون أبنية اجتماعية إستاتيكية. وكانت مجتمعاتهم كيانات دينامية وخلاقة تسمح (خاصةً فى حالة فورييه) بالازدهار التام للبشر (Fourier 1996; Riasanovsky 1969). وكانت مثل هذه اليوتوبيات – "فالانستيرى"(*) Phalansterie عند فورييه، و [New Harmony الانسجام الجديد] عند أوين، والمجتمع الصناعى المُدار عند سان-سيمون – توضع فى سياق تطور تاريخى وتغييرات جذرية مطلوبة فى الاقتصادات وعلاقات الملكية للمجتمعات القائمة (عن سان-سيمون، أُنظرْ Manuel 1956; Saint-Simon 1964; Jonescu 1976؛ وعن روبرت أوين، أُنظرْ Morton 1962, Owen 1991).

وقد جرى التعبير عن الاشتراكية الثورية أفضل تعبير من طريق الماركسية. فقد قدَّمت الماركسية النظرية الجامعة الأكثر قوة وبراعة للاشتراكية،

(*) فالانستيرى *Phalansterie*: الكومونة أو الجمعية الفوريرية – المترجم.

مرتكزة على دمج نقدى لمادية التنوير، والمثالية الهيجلية، والاقتصاد السياسى الليبرالى، والاشتراكية اليوتوپية. وتتمثل السمة المميزة الرئيسية للماركسية فى تفسير تاريخى قوى للمجتمعات. وتشكل الشروط المادية والاقتصادية للحياة الأساس لكل أبنية اجتماعية وسياسية، وكذلك للوعى البشرى. وعلاقات الإنتاج هى الأسس الحقيقية التى تقوم عليها الأبنية الفوقية القانونية والسياسية. وتعكس الدولة النضال الطبقى الجوهرى الذى يجرى عند القاعدة الاقتصادية للمجتمع. ومع تغيُّر الشروط المادية، والعلاقات الإنتاجية، وأنماط التبادل، تتغيَّر كذلك الطبقة والعلاقات السياسية. وفى نهاية المطاف، سوف تتطور المجتمعات إلى نمط الإنتاج الرأسمالى، حيث يجرى تشكُّلٌ خاص للطبقات - المواجهة بين البروليتاريِّين والرأسماليِّين البرچوازيِّين. وستكون نهاية هذا الصراع هى الإطاحة الثورية بالرأسمالية.

وكان الانقسام الفلسفى الرئيسى الذى حدث فى وقت لاحق داخل الماركسية بين دعويَيْن إحداهما أكثر إنسانوية والأخرى علمية. وتجرى مطابقة الدعوى الأولى فى كثير من الأحيان مع كتابات أنطونيوجرامشى، وكارل كورش Karl Korsch، وچورچ لوكاتش، وهى تحاول إدماج عنصر أقوى كثيرا من الاستقلال البشرى فى النظرية الاجتماعية والاقتصادية. وكان الجانب الآخر من الجدال هو التراث الأكثر مدعاة للضجر والمتمثل فى الاشتراكية العلمية، المستمدة من الكتابات المتأخرة لـ إنجلس وكارل كاوتسكى، والتى تقود فى النهاية إلى شكل أكثر خفاءً من الماركسية البنيوية فى ستينيات القرن العشرين وكتابات لوى ألتوسير. وتُبيِّن هذه النظرية قوانين بنيوية محدِّدة موضوعية بعينها. ولا يكاد استقلال وفردية الذات البشرية يدخل فى الحسبان فى هذا الصنف من الماركسية.

ويجرى استخدام اشتراكية الدولة الإصلاحية هنا كتصنيف عريض. ويكشف استعمال فكرة الجماعية، باعتبارها مرادفة للاشتراكية، شيئا من النسب المفهومى

لهذه الفكرة. وتُدمِج اشتراكية الدولة الإصلاحية تحريفية إدوارد بيرنشتاين، والفابيِّين (على الأقل عددا من الفابيِّين المهمين)، و"حزب العمال الاشتراكى الديمقراطى الألمانى" فى فترة ما بعد ١٩٤٥، والاشتراكية الإصلاحية الكروسلانديَّة(١٠) البريطانية. وهى قريبة للغاية أيضا إلى تراث الليبرالية الاشتراكية. وتتمثل السمات المميزة لهذا الشكل من الاشتراكية أولا، فى أنه كان يجرى إلى حد بعيد دائما إما دحضه أو استعماله لمحاولة تحريف الماركسية. ثانيا، كانت تجرى دائما، من ثمانينيات القرن التاسع عشر، المناداة بالتدريجية الديمقراطية والإصلاح الدستورى بوصفهما الطريق إلى الاشتراكية. ولم ترغب الاشتراكية مطلقا فى الاستغناء عن البرلمانات، أو الأحزاب المتصارعة، أو الديمقراطية التمثيلية. ثالثا، أقرَّ هذا الشكل من الاشتراكية دائما تقريبا دورا للسوق الحرة، فى العادة ضمن إطار اقتصاد مختلط. رابعا، يوجِّه نقده للرأسمالية فى العادة بتعابير ذرائعية. ويُنظر إلى الرأسمالية على أنها بصفة رئيسية غير كفؤة وغير فعالة أكثر منها لا أخلاقية. ولا يعنى هذا القول بأنه لا توجد أىّ اهتمامات أخلاقية ضمن هذا الصنف، فقد اتخذت هذه الاهتمامات دربا مختلفا قليلا ويجرى بحثها تحت تصنيف مستقل. وأخيرا، وبصورة أكثر دلالة، نادى باستعمال الدولة لتحقيق أهدافه المتعلقة بقدر أكبر من الكفاءة، والمساواة، والعدالة الاجتماعية، والحقوق. كذلك فإن اشتراكية الدولة الإصلاحية، التى كانت الأكثر بروزا فى الممارسة السياسية فى فترة ما بعد ١٩٤٥، كانت وثيقة الارتباط بتطور دول الرفاهية فى كل أنحاء أوروبا.

والاشتراكية الأخلاقية وثيقة التحالف مع اشتراكية الدولة الإصلاحية. وهى تتشابك معها بالفعل فى كثير من الجوانب بصورة مباشرة، رغم أن تصورها للدولة مختلف فى كثير من الأحيان. وعلاوة على هذا، استخدمت اشتراكية الدولة

الإصلاحية فى كثير من الأحيان أفكارا أخلاقية أساسية، غير أنها لم تمنحها سوى دلالة ثانوية. وتتمثل السمة المميزة للاشتراكية الأخلاقية فى تشديدها على البُعْد الأخلاقى. والاشتراكية معنية بِقِيَمٍ صحيحة أو صادقة. ويُحْكَم على الرأسمالية بأنها ليست غير كفؤة اقتصاديا، غير أنها معيبة أخلاقيا. فالإصلاحات السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية فى حد ذاتها ليست كافية. ولا يشكل تقرير حقوق مادية فى الرفاهية، أو الأمن الاجتماعى، أو الرعاية الصحية المجانية، أو إعانة البطالة، اشتراكية حقيقية. والواقع أن التغيير الأخلاقى عند المواطنين أنفسهم يسبق التغيير السياسى. ويمكن أن ييسِّر عمل الدولة هذا التغيير الأخلاقى عبْر التعليم، غير أنه ليس ضروريا بصورة حاسمة. فالتعليم لا يمكن أن يصنع أخلاق البشر. وقد تمسك بهذا الموقف إلى حد كبير الاشتراكيون المسيحيون فى بريطانيا، وفرنسا، وألمانيا، طوال القرنين التاسع عشر والعشرين. وهذا موقف يبدو أيضا أنه ألهم ممثلى القرن الحادى والعشرين "للاهوت التحرير"، رغم أن وجهات نظرهم كانت فى العادة خليطا فريدا من الماركسية الإنسانوية والأخلاق المسيحية. وفى بريطانيا عند منعطف القرن العشرين، كانت لكثير من القادة المبكرين لـ"حزب العمال المستقل" Independent Labour Party، مثل كير هاردى Keir Hardie، و روبرت بلاتشفورد Robert Blatchford، و ج. بروس جلازيير J. Bruce Glasier، آراء أخلاقية للاشتراكية. وقد استمدت هذه الشخصيات اشتراكيتها الأخلاقية من كُتّاب مثل راسكين Ruskin، و كارلايل، و ديكنز Dickens، و ثورو Thoreau. وتمثل نظرة كهذه أيضا سمة مميزة للكثيرين فى التراث الليبرالى الاجتماعى فى ذلك الزمن، مثل ل. ت. هوبهاوس. وفى بريطانيا القرن العشرين، ربما كان ر. هـ. تاونى R. H. Tawney الممثل الأكثر شهرة. ولاشك فى أنه فهم الدولة على أنها مؤسسة لها وظائف أخلاقية (Dennis and Halsey 1988).

ونجد الاشتراكية الجماعية pluralist socialism فى أشكال مختلفة (Rustin 1985; Hirst 1988). وباستخدامى لكلمة [pluralismجماعية]، لا أشير إلى أىّ دلالة ضرورية للجماعية الأخلاقية أو السياسية. وبكلمات أخرى، لا توجد هنا أىّ إحالة إلى التسامح أو التعايش بين البدائل الأخلاقية، أو السياسية، أو الاقتصادية. كما نجد آراء تؤمن بالجماعية الأخلاقية فى أشكال من اشتراكية الدولة الأخلاقية والإصلاحية. وعلى العكس، يقدِّم أنصار كثيرون للاشتراكية الجماعية منظورات شمولية الطابع، غير معترفين بأىّ بدائل لمنظوراتهم. وفى استعمالى الخاص لكلمة "جماعى"، تتمثل السمة المميزة الأساسية فى أن الدولة لا يُنْظر إليها على أنها أداة لتطبيق أو تعزيز الاشتراكية. فالاشتراكية تأتى فقط من أكثرية من مجموعات العمال المنظمين ذاتيا: جمعيات المنتجين التى تستولى بنفسها بصورة تدريجية على كل وظائف الإدارة والخدمة الاجتماعية (التى كانت تقوم بها الدولة من قبل). ولهذا فإن تصنيف الاشتراكية الجماعية يشمل أولئك الذين ليست لديهم أىّ معاملات مع الدولة ويفضلون الاعتماد على الأعداد الكبيرة للجمعيات العمالية. ويوجد تداخل قوىّ هنا مع بعض مدارس اللادولة.

ومن المفارقات أن نظرة جماعية كهذه ماثلة فى الشيوعية المجالسية عند جرامشى. وهى ماثلة بفتور فى مطالبة لينين بـ"كل السلطة للسوفييتات". وبصورة جزئية وبدون قصد يدعمها ماركس فى تعليقاته على كومونة ١٨٧١ فى فرنسا فى "الحرب الأهلية فى فرنسا" (١٨٧١)، وفى مناداته بكومونات لا مركزية (Marx and Engels 1968). وقد لَقِيَتْ تأييدا حازما، منتقلة إلى مناطق تخوم اللادولتية، فى الحركة السينديكالية واللّادولتية-السينديكالية. كما أيَّد مثل هذه النظرة منظِّرون مثل جوستاف لانداورGustav Landauer، وبيير-جوزيف برودون؛ غير أن نظرياتهم العامة تبدو صعبة على التصنيف، معلَّقةً بصورة متقلقلة بين الاشتراكية الجماعية واللادولة (Landauer 1978)(١١). وأخيرا، وبالصورة الأكثر تمثيلا، وجدت هذه النظرة تعبيرا واضحا فى الحركة الاشتراكية النقابية فى بريطانيا، تلك الحركة التى

تطورت فى الحقبة الإدواردية. كما توجد بعض التماثلات الفضفاضة التى يجب استخلاصها مع الحركة التعاونية وحركة مندوبى النقابات فى فترة ما بعد ١٩٤٥. وكان يُنْظر إلى الدولة، فى وجهة النظر الجماعية، على أنها تقوم بإحلال إكراه البيروقراطية أو الإدارة الممركزة محل إكراه السوق. ومع هذا توجد اختلافات عريضة بين هؤلاء الجماعيِّين. وكانت الشيوعية المجالسية والسينديكالية منظوريْن شموليَّيْن، حيث كانتا تؤمنان بالثورة العنيفة وترفضان التدابير الدستورية والإصلاحية، على حين أن الاشتراكيِّين النقابيِّين كانوا، بصفة رئيسية، النقيض المحدَّد. ورغم هذه الاختلافات الملحوظة، كانوا يشتركون فى معارضة الدولة كأداة للاشتراكية ويحبذون بدلا من ذلك نشاط المجموعات.

واشتراكية السوق market socialism ظاهرة حديثة تماما، نشأت فى ثمانينيات القرن العشرين (Nove 1983; Miller 1987 and 1990; Hsu 2007). وهى تقوم، إلى حد بعيد، على إدراك فشل اشتراكية الدولة الإصلاحية فى القرن العشرين. وتتمثل السمة المميزة الأكثر أهمية لاشتراكية السوق فى فكرة أن اقتصاد السوق يمكن فصله عن الرأسمالية. وسيجد كثير من الاشتراكيِّين فى مدارس أخرى فكرة كهذه غير مقبولة على الفور. وفى نظر أنصار اشتراكية السوق، يمكن أن تكون الرأسمالية مستحيلة بدون أسواق، غير أن الأسواق يمكن أن تقوم بوظيفتها بدون الرأسمالية؛ والواقع أنه يمكن استعمالها لتعزيز أهداف اشتراكية، بتوحيد اهتمامٍ بالمساواة، والرفاهية، والأخلاقيات، مع الكفاءة الاقتصادية. ويميل أنصار اشتراكية السوق إلى التشكك فى الدولة، محبِّذين اتخاذ القرار الاقتصادى بصورة أكثر لا مركزية بحيث يقوم على نشاط السوق. كما أن الحرية ينظر إليها أنصار اشتراكية السوق على أنها قِيمة يجرى إهمالها. غير أن اختيار الحرية يحتاج إلى قدرة فعالة. وعلى هذا تهتم اشتراكية السوق بتعظيم الإمكانية للاختيار. ولأن الأسواق مقبولة بوصفها أداة توزيعية، فإن هذا لا يعنى أنه لا يمكن استعمال تخطيط إرشادى محدود ما بعناية. كما أن بعض أنصار اشتراكية السوق، بشروط

بعينها، مؤيدون للتعاونيات العمالية (Forbes 1986; Le Grand and Estrin eds 1989; Miller 1990).

وجدير بالملاحظة بصورة عارضة أن الفكر والممارسة الاشتراكيَّيْن شهدا تحوُّلا تمثَّل فى نجاح قصير جدا فى أواخر تسعينيات القرن العشرين وأوائل العقد الأول من القرن الحادى والعشرين. وكان هذا التحول يُسمَّى اشتراكية "العمل الجديد" New Labour أو "الطريق الثالث" Third Way، رغم أنه يمكن النظر إليه أيضا على أنه محاولة لإعادة صياغة الاشتراكية الديمقراطية (Giddens 1998 and 2001; Vincent 1998a; Freeden 1999; Pierson 2005). وقد بالغ كثيرون بشدة فى تقدير أهمية هذه الحركة (Bevir 2005). والحقيقة أن من المؤكد أن مشروعها المزعوم ما يزال لم يختف إلى الآن. وقد نظرت إلى نفسها على أنها شكل من أشكال "الطريق الوسط" بين التركيزيْن الليبرالى الجديد واليمينى الجديد على الدور الحاسم للسوق الحرة، باعتبارها الموزِّع الأكثر كفاءة للموارد، وبين الاهتمامات الاشتراكية الإصلاحية والأخلاقية الأقدم، فى فترة ما بعد ١٩٤٥، بالنزاهة، والعدالة الاجتماعية، والمسئولية الأخلاقية. ومن نواحٍ كثيرة، بدأ هذا الطريق الثالث للعمل الجديد وبَقِيَ خليطا باهتا وسيئ الإعداد لثيمات من الاشتراكية الإصلاحية، والليبرالية الجديدة المطبوعة بطابع السوق، واشتراكية السوق، والليبرالية الاجتماعية[١٢]. ورغم أنها تصارعت مع هذه الأفكار فإنها لم تقم مطلقا بالتوفيق بين التداخلات الأيديولوجية. وكان تحلُّل هذا الطريق الثالث فى أواخر العقد الأول من القرن الحادى والعشرين (حتى فى الدوائر العمالية) يرجع إلى حد كبير إلى هذا الافتقار إلى أىّ حلّ أيديولوجى. وإذا كان هناك تراث فكرى باقٍ للعمل الجديد فقد كان يتمثل فى التقوية والتعميق (غير المقصوديْن جزئيا) لأسس أيديولوجيا ليبرالية جديدة هيمنية فى السياسة العامة، شجعتها وسهّلتها جزئيا سيطرة عالمية أوسع لنفس المبدأ.

وتمثلت ثيمات هذا الطريق الثالث، أولا، فى فكرة أن الأسواق يمكن، جزئيا، أن يجرى فصلها بصورة جزئية عن الرأسمالية، بطريقة اشتراكية السوق والليبرالية الاشتراكية. وعلى هذا فإن الأهداف التوزيعية والديمقراطية للاشتراكية أمكن ربطها بخصائص الأسواق الحافزة للكفاءة. كما يمكن للأسواق أن تساعد فيما يبدو فى تحلُّل السلطة عن طريق بعثرتها وسط المستهلكين. كما أن السلطة المبعثرة فى سوق تزيد من مشاركة الناس العاديِّين. وعندما تكون لدى المواطنين ملكية ويكونون قادرين على اتخاذ قرارات فيما يتعلق بحياتهم، فإنهم فيما يبدو يتصرفون بمسئولية – وهذه ثيمة رئيسية لليمين الجديد عزَّزت سلسلة من السياسات المحافظة فى ثمانينيات القرن العشرين، مثل توسيع ملكية التشارك(*) share ownership، وبيع الإسكان العام، وتنظيم صناعات الدولة، وأخيرا فكرة "الضريبة الفردية" poll tax لتمويل الخدمات المحلية. وكانت نفس الفكرة العامة متضمنة فى سياسة العمل الجديد بشأن الحيازة على جانب من الأسهم stake-holding. وباختصار، يمكن استعمال الأسواق لدعم أهداف اشتراكية، عن طريق دمج اهتمام بالحرية، والمساواة، والرفاهية، والديمقراطية، والأخلاقيات، مع الكفاءة الاقتصادية.

وقد عبرت اشتراكية الطريق الثالث أيضا عن بعض الشكوك غير الممنهجة بشأن دور الدولة، وهذا مرة أخرى شيء مشترك مع اشتراكية السوق والاشتراكية الجماعية واليمين الجديد النيو–ليبرالى. وكان عدم الارتياح هذا يقوم على فكرة أن الدولة تميل نحو البيروقراطية المفرطة والجمود الاقتصادى. وعلى هذا النحو جرى إبداء تأييد أكثر (فى الظاهر) لاتخاذ القرار الاقتصادى غير الممركز. وجرى تفضيل تعظيم وصول المواطنين إلى الإنتاج على تدخل الدولة فى إعادة التوزيع. ولم يكن هذا يعنى أن السلع العامة جرى التخلى عنها؛ والواقع أنه كان لها دور إرشادى أصغر فى عمليات التخطيط.

(*) ملكية التشارك: مثلا ملكية جزء من بيت واستئجار الباقى – المترجم.

وأخيرا، كانت هناك أجندة أخلاقية ضمن بعض (ولكن بالتأكيد ليس كل) صياغات الطريق الثالث، ترتبط بعنصر الأقلية الأقدم عهدا للاشتراكية الأخلاقية. وعلى خلاف السياسات "الميكانيكية" و"الذرائعية" بصورة أكبر لاشتراكية الدولة الإصلاحية، حاول هذا الشكل للطريق الثالث تطوير موقف أخلاقى. وفى العادة ركَّزت هذه الأخلاق الهشة على قضايا مثل الحقوق التى تتضمن التزامات - وهذه فكرة مضمرة فى سياسة برنامج الإعانات الحكومية. وعلاوة على هذا، كان هناك افتراض لأهمية القيم المشاعية اللاسوقية، مثل احترام الأشخاص الآخرين والمجتمعات الأخرى. وكان المجال الذى أثر فيه هذا بأكبر قدر من القوة مجال السياسة الاجتماعية، أىْ، حيث كانت الحقوق الاجتماعية للمواطَنَة مرتبطة بالواجبات الفردية. وعلى هذا النحو كانت للدولة مهمة تمكينية، لتقوم على السواء بتشجيع اقتصاد إنتاجى وبتوفير فُرَص مشروطة للمواطنين. ولم ترتبط الحقوق فقط بالالتزامات، بل، بالإضافة إلى ذلك، ترتبط الالتزامات بالفُرص(١٣).

وتبقى مسألة إلى أىّ مدى تُقَدِّم الأفكار السابقة اختلافا واضحا عن أشكال أقدم للاشتراكية غير محسومة. فقد جسدت الأشكال الأقدم للاشتراكية مجموعة من الأفكار والحركات التى كانت تفتقر إلى تماسك شامل. وقد تمثل الشكل الأكثر سيادة للاشتراكية خلال فترة ١٩٤٥-١٩٧٠ فى اشتراكية الدولة الإصلاحية. واتخذت اشتراكية العمل الجديد واشتراكية السوق فى تسعينيات القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادى والعشرين موقفا أكثر تفاؤلا إزاء السوق، وهبطتا بالتوقعات المتصلة بدور الدولة والملكية العامة، واعتمدتا بشأن السياسة الاجتماعية والاقتصادية موقفا أكثر أخلاقية (فى حالة العمل الجديد)، وليس موقفا ميكانيكيا. غير أن هذا الموقف بأكمله كان، كما أشير أعلاه، خليطا انتقائيا غير محسوم من عناصر من مواقف اشتراكية أسبق.

الطبيعة البشرية

من الصعب دائما أن نعمِّم فى أىّ مجال للأيديولوچيا. غير أن الاشتراكيِّين لديهم فى العادة نظرة تطويرية أكثر تفاؤلا للبشر من أيديولوچيات مثل المحافظة أو الليبرالية. وقد اعتنق كثيرون، إلى درجة ما، أطروحة قدرة كامنة على الكمال، حيث يمكن أن ينمو البشر ويتحسنوا فى مستواهم الأخلاقى(١٤). كما يميل الاشتراكيون إلى أن يروا جذور الطبيعة البشرية فى الحياة الاجتماعية. ذلك أننا لسنا مجرد أفراد لا اجتماعيِّين غير متأثرين. فالواحد منا جزء من الآخر عبْر الوجود الاجتماعى المشترك. وتفسِّر الشروط التى يتطور البشر فى سياقها الكثير فيما يتعلق بطابعهم وطبيعتهم. وبكلمات أخرى، ينبغى فَهْم كل من الشرط المادى والشرط المعنوى للبشر فى سياق مجتمع. وعلاوة على هذا، يجرى النظر إلى البشر، فى رأى اشتراكيِّين كثيرين، على أنهم قادرون على التفكير المنطقى والتطور الذاتى. ومثل الليبرالية، وعلى العكس من جانب كبير من المحافظة، تميل الاشتراكية نحو مبدأ أكثر كوزموپوليتية. وهى تؤمن بأن كل البشر قادرون على التطور الذاتى، بصرف النظر عن البلد، أو الطبقة، أو النوع، أو العِرْق.

ورغم هذه المعتقدات الشكلية المشتركة بصورة أكبر فيما يتعلق بالطبيعة البشرية، توجد فى الاشتراكية أنطولوچيات مختلفة إلى حد ما وفى كثير من الأحيان متناقضة. ولا تندرج مثل هذه الأنطولوچيات بصورة منتظمة فى أىّ أنماط من الاشتراكية، بل تميل بدلا من ذلك إلى الانتشار عبْر مختلف المدارس. وفى كتابات بعض الاشتراكيِّين اليوتوپيِّين المبكرين مثل روبرت أوين، وسان-سيمون، وفى محاولات مجادلات كثير من الفابيِّين المبكرين، وكذلك فى "الماركسية العلمية"، يوجد موقف عقلانى تنويرىّ بشأن البشرية. وهذه أنطولوچيا ترفض التراث وتؤمن بأن الطبيعة البشرية يمكن تطويعها، أو توجيهها، أو بناؤها من جديد عبْر استعمال العقل والظروف الصحيحة. وفى هذا السياق، تغدو الاشتراكية

مبدأً تحديثيا عقلانيا. وإذا كان من الممكن تحديث وتحسين شروط التطور البشرى، فإنه يمكن بالتالى تشكيل طابع البشر من جديد. ومادية ماركس التاريخية مثال على هذا الاتجاه. فهى تخبرنا بالطريقة التى سيتصرف بها البشر فى ظل شروط أو ظروف مادية بعينها. وإذا كان من الممكن تغيير الظروف المادية، فإن الطبيعة البشرية سيتم تعديلها كذلك.

ومن ناحية أخرى، يوجد فى الأنطولوچيا الأكثر رومانتيكية وإنسانوية للفكر الاشتراكى إيمان قوىّ للغاية باستقلال الأفراد. فالبشر لا يمكن ببساطة بناؤهم من جديد انطلاقا من الظروف المادية. ويجب إقناعهم وتعليمهم أن يرتبطوا بالحقائق الأخلاقية. كذلك فإن البشر كائنات ذات تراث. وهم لا يرفضون الماضى أو يسعون دائما إلى تحديث الحياة الاجتماعية بصورة جذرية. وعلاوة على هذا فإنهم لا يربطون التقدم بالضرورة بالتطور الصناعى السريع؛ والحقيقة أن الأمر فى حالات كثيرة يكون النقيض المباشر. وهناك اشتراكيات تنظر إلى حياة رعوية أبطأ على أنها الشكل المثالى للحياة (Penty 1906; Landauer 1978). والبشر كائنات خلاقة فيمكنهم تحقيق أنفسهم عبْر العمل القائم على التفكير العميق. وتكشف أفكار آرثر پنتى Arthur Penty، و ويليام موريس فيما يتعلق بالعمل الخلاق، وأفكار الاشتراكيِّين الأخلاقيِّين بشأن التطور الأخلاقى للبشر، وأفكار أنطونيو جرامشى بشأن ماركسية إنسانوية، عن مظاهر مختلفة لهذه الأنطولوچيا العامة.

ويركِّز جدال يكشف عن الكثير من إبهام الطبيعة البشرية فى ظل الاشتراكية على القضية الدائمة المتمثلة فى الأخلاق والعلم. وهذه القضية لا تستحيل إلى مجرد جدال بين الأخلاق وعلم عقلانى متزمت معادٍ لحرية الإرادة. وهناك نزوع أخلاقى ماثل فى تفكير كل الاشتراكيِّين تقريبا، غير أنه عميق الإبهام فى الرطانة العلمية.

وتبقى أسس الاشتراكية ذات التوجه العلمى، أولا، فى مشروع التنوير لتفسير الواقع عن طريق مبادئ العقل وبالتالى دحض كل معتقد غير عقلانى، وفى كثير من الأحيان كل تراث؛ والأساس الثانى هو إعجاب أواخر القرن التاسع عشر بالعلوم التجريبية. وكان العلم التجريبى خلال القرن التاسع عشر يرتبط بصورة متزايدة بـ"الحقيقة". ولكى تبدو أكثر حقيقية، استخدمت الاشتراكية فى كثير من الأحيان لغة العلوم الطبيعية. ويمكن أن نجد الأساس الأصلى للاشتراكية العلمية عند اليوتوبيِّين. فقد كانوا متأثرين بمشروع التوصل إلى البنية الداخلية المحدَّدة للطبيعة البشرية. وإذا صار من الممكن تحديد هذه البنية وجدولتها، فإنه يمكن بالتالى تصميم المجتمعات لتحقيق كل أمانىّ الطبيعة البشرية. ويصير من الممكن توفير الطعام، والنشاط الجنسى، والكساء، والعمارة، وحتى أقلّ الرغبات البشرية. وكانت فكرة فورييه عن الرغبات الأساسية لكل فرد، والتى يجرى على وجه التحديد موازنتها وملاءمتها داخل الفالانستيرى اليوتوبية، نموذجية لهذه العملية(١٥). وبصورة مماثلة، لم يكن من المصادفة أن الأوينيِّين كانوا أوّلَ مَنْ قاموا بنشر فكرة العلوم الطبيعية فى بريطانيا (Claeys 1989, 16; Owen 1991).

وقد جاءت الدينامية الحقيقية للاشتراكية العلمية مع ماركس وإنجلس. واعتنق إنجلس بصورة خاصة وضعية فظة فى أعمال شعبية مثل Anti-Dühring [(1877)أنتى-دورينج أو ضد دورينج]، و Socialism Utopian and Scientific [(1880)الاشتراكية اليوتوبية والعلمية]، و Dialectics of Nature (1883)[جدل الطبيعة] (McLellan 1977, 73). وكان كتاب أنتى دورينج واسع التأثير بصورة خاصة فى تطوير المنظور العلمى. ومن القابل للنقاش موضوع إلى أىّ مدى على وجه الدقة كان ماركس مستعدا للسير على هذا الطريق. وكان تطبيق ماركس للمادية حذرا ومتوازنا بدقة أكثر من تطبيق إنجلس. وفى حدود علمنا، لم يتطلع

ماركس إلى تطبيق الديالكتيك (الجدل) على الطبيعة. وقام إنجلس بتحديد طابع هـذا الخط المحدَّد للاشتراكية الماركسية، بالتحالف مع التطور العلمى بوجه عام. وكما أعلن فى حديثه "خطاب على قبر ماركس": "تماما كما اكتشف داروين قانون تطور الطبيعة العضوية، اكتشف ماركس قانون تطور التاريخ البشرى" (Engels in Marx and Engels 1968, 435). واتَّبع هذا الخط الفكرى بصورة وثيقة ليس فقط الماركسيون الألمان، مثل كاوتسكى وأوجوست بيبيل August Bebel، بل أيضا الماركسى الروسى بليخانوف Plekhanov فى أعمال مثل In Defence of Materialism (1895)[دفاعا عن المادية]، و لينين فى Materialism and Empirio-Criticism (1909) [المادية والتجريبية-النقدية]، وفى وقت لاحق بوخارين Bukharin، وستالين(١٦). والواقع أن إنتاج إنجلس "انتهى إلى أن يكون مقبولا بوصفه الإطار المرجعى الموثوق الذى يُنْظر من خلاله إلى إنتاج ماركس" (Wright 1987, 43). وفى هذه القراءة، كان البشر مخلوقات مادية تنظمها "قوانين جدلية" موضوعية بعينها تعمل فى كل من الطبيعة والمجتمع. وكانت تجرى مطابقة الفرد مع طبقة لها دور حاسم فى العملية الاقتصادية. وكان الأساس المادى يحدِّد البنية الفوقية للفكر البشرى. وكان هذا المبدأ هو الذى صار مُجَسَّدا فى البرنامج الرسمى لـ"حزب العمال الاشتراكى الديمقراطى فى ألمانيا"، الذى جرت الموافقة عليه فى مدينة إيرفورت Erfurt فى ١٩٩١ - والذى اشتهر لاحقا باسم برنامج إيرفورت (Miller and Potthoff 1986, 240). غير أن هذا المبدأ نفسه رفضه فى حينه التحريفى إدوارد بيرنشتاين (Tudor and Tudor 1988)، وفى فترات أحدث جرى النظر إلى دعاوى الاشتراكية العلمية بمزيد من التشكك بصورة كبيرة.

ولم يكن الماركسيون الاشتراكيِّين الوحيدين الذين استخدموا فكرة العلم. والواقع أن كثيرا من الفابيِّين المبكرين فى بريطانيا "كان يلهمهم إيمان بإمكان، وفى

الحقيقة بضرورة، إصلاح وإدارة عقلانيَّيْن وعلميَّـيْن" (Arblaster in Parekh ed. 1975, 148). وفى نظر الفابيَّيْن بياتريس و سيدنى ويب، كانت الاشتراكية الجيدة تقوم على العلم الاجتماعى السليم. وكان العلم الاجتماعى عملية من الاستقصاء التجريبى المنهجى الدقيق(١٧). وقد أبدى بياتريس وسيدنى ويب صبرا صريحا بالغ الضآلة إزاء حديث الأخلاقيات الاشتراكية. وكانت لغتهما تتغلغل فيها الداروينية الاجتماعية (وفى حالة بياتريسويب، المستمدة على الأرجح من هربرت سبنسر)، وعلم تحسين النسل، والوضعية الكونتية، والاقتصاد السياسى الكلاسيكى الجديد، والنفعية الراديكالية (Crosland 1980, 84).

وقد أرست كراسة فابية أولى - [FactsforSocialists (1887) حقائق للاشتراكيِّين] - أساس تيار فكرى عام لكثير من الاشتراكيِّين فى بريطانيا. وأكدت بثقة أنه "لا يمكن لشخص عاقل يعرف الحقائق أن يرفض أن يصير اشتراكيا" (Sidney Webb quoted in Cole 1961, 18). وكانت تجرى إقامة الحجة دفاعا عن الحتمية العلمية الاشتراكية على مستوى تجريبى. وكان ينبغى الكشف عن التقدم عبر الاشتراكية عن طريق العلم الاجتماعى التجريبى. أما المتشككون فكان ينبغى اكتساحهم بمجرد القدر الهائل من التفاصيل التجريبية المتصلة بكفاءة الاشتراكية ومردودية التكلفة فيها وعدم كفاءة الرأسمالية. وكانت الاشتراكية، فى هذه الحالة، هى سياسة التوجيه العقلانى وأنظمة التصنيف الجيدة. وكانت مثل هذه الكفاءة تشمل ليس فقط نخبة من خبراء العلم الاجتماعى المدرَّبين تقوم بتوجيه الأوضاع بخطط محدَّدة بل أيضا، وبصورة أساسية، التربية الموجَّهة وإقامة معسكرات عمل للكسالى. أما مسألة إلى أىّ مدى كان العلم الفعلى ماثلا فى هذا المنظور فإنها مفتوحة للشكّ الشديد. ولم يكن أىٌّ من الفابيِّين الرئيسيِّين متعلما علميا أو حتى مطلعا علميا بصورة كاملة. وكان تعبير [scienceعلم] (رغم أن له جذورا قوية فى العلم الاقتصادى) أقرب ما تكون إلى تعبير استحسان. وكما لاحظ و. هـ. جرينليف

فقد تمثل المقصود بـ"التكرار المتواصل [لكلمة "science" (علم)] فى الإلهام بالثقة" (Greenleaf 1983, 371).

وكان الحكم على الرأسمالية فى هذه الحالات يقوم على انهيارها المحتوم، كان موتا مبنيا إما على توتراتها الطبقية المتأصلة فيها أو، كبديل، فى نظر الفابيِّين، على انعدام كفاءتها وتبديدها الشاملين. وحيثما وُجد خلاف واضح بين الماركسية الكلاسيكية والفابيِّين فإنه يكون بشأن قضية التوزيع. فالفابيون، بوجه عام، لم يقبلوا أىّ فكرة عن الحتمية التاريخية، أىْ، أن كل شىء يتوقف على المرحلة التاريخية لاقتصادٍ ولإنتاجه. وآمنوا بالعمل والتوزيع الحكوميَّيْن للموارد، ليسا بالضرورة على أسس أخلاقية بل بالأحرى على أسس الكفاءة القومية والاقتصادية (McBriar 1962). ومن ناحية أخرى، لم يُعْطِ الماركسيون أىّ أهمية نظرية تقريبا للتوزيع عن طريق الدولة. ومتأثرة بمنظور إنجلس، حتى ١٩١٤ فإن الدولة فى النظرية الماركسية المبتذلة تعكس المصالح الطبقية وليس بوسعها مطلقا أن تحقق العدالة الاجتماعية.

غير أنه، فيما يتعلق بالنقطة المذكورة أعلاه، ما كان يمكن لشيء أن يكون أبعد عن حكم مدارس اشتراكية أخرى. وكانت الحجة التى ينبغى تقديمها ضد الرأسمالية فى نظر كثير من الاشتراكيِّين تتمثل فى لا أخلاقيتها. ومن المفارقات أن نجد هذا الموقف الأخلاقى أيضا لدى بعض اليوتوبيِّين المبكرين مثل أوين وسان-سيمون، جنبا إلى جنب مع عقلانيتهما التنويرية. ولم يكن أىٌّ من سان-سيمون وأوين مسيحيا، غير أن العمل الأخير لـ سان-سيمون، The New Christianity (1825) [المسيحية الجديدة] (Sain-Simon 1964)، الذى تبنته بقوة المدارس السان-سيمونية كمذهب شبه دينى، وروحانية أوين الملغزة المتأخرة كان لهما كل صدى نبوءة عصر ذهبى روحى قادم. كما رأى فورييه دوره فى تعابير كونية ونبوئية. وقد علق اليوتوپيون بصورة متكررة على الرأسمالية والاقتصاد

السياسى الليبرالى بأساليب رفض أخلاقى(١٨). ويمكن أن نجد هذه الثيمة معبرا عنها بقوة فى إنتاج اشتراكيِّين مسيحيِّين من منتصف القرن التاسع عشر مثل تشارلز كنجسلى Charles Kingsley، الذى ربط بصراحة بين المسيحية والاشتراكية. ويمكن أن نجدها كذلك عند ممثلى لاهوت التحرير فى القرن العشرين.

وتنعكس هذه النظرة أيضا فى جانب آخر للماركسية: كتابات ماركس الفلسفية المبكرة. وتكشف المخطوطات المسماة Economic and Philosophical Manuscrips [المخطوطات الاقتصادية والفلسفية] بصورة خاصة، المكتشفة فى عشرينيات القرن العشرين، جانبا آخر لـ ماركس، أعنى، جانبا يتعلق بالنفس البشرية المستقلة والإرادة الحرة (Marx 1972; also Leopold 2007). والاغتراب، فى هذه الكتابات المبكرة، معضلة أخلاقية وفلسفية، وليست فقط ملازمة للرأسمالية. ويتعلق التاريخ ليس بقوانين موضوعية جامدة، بل باتجاهات فضفاضة وبخلاص البشر من الاغتراب الروحى. ويُنْظَر إلى الوعى والمعتقدات الأخلاقية على أن لها دورا محددا فى الشئون البشرية. وهذا التيار الفكرى العام، الذى تم الاستمرار به إلى القرن العشرين، يرتبط بإنتاج كتّاب مثل جرامشى، وماركيوز، ولوكاش، وكورش، ومدرسة فرانكفورت (Jay 1970; Kolakowski 1981,vol. 3, chs vi–xi; Simon 1991). وقام بإحيائه فى سنوات أحدث عدد من المنظِّرين الاجتماعيِّين مثل أجنيس هيللر Agnes Heller وفيرنيك فيهير Ferenc Fehér. ويحاول هؤلاء الكتّاب، باعتبارهم تلاميذ فكريِّين لـ لوكاش (Lukács 1968)، التوفيق بين ثيمات الاستقلال الذاتى وأحيانا الأخلاق ضمن المنظور الماركسى. وقد امتزجت هذه الماركسية المبنية على الاستقلال الذاتى بصورة أكبر فى تسعينيات القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادى والعشرين مع ما بعد البنيوية ونظرية ما بعد الحداثة. وأدى هذا، فى بعض الحالات، إما إلى تصور ما بعد حداثى لـ ماركس، أو، كبديل،

إلى رؤية ما بعد ماركسية أكثر انتقائية (ترتبط فى كثير من الأحيان بثيمات حركات اجتماعية جديدة وبسياسة الهوية)، حيث تصير المفاهيم الطبقية والمماثلة "أخيلة اجتماعية"، وليس حقائق تجريبية محدَّدة (Laclau and Mouffe 1985; Carver 1998; Carver in Freeden ed. 2001; Derrida 2006). وأدى هذا بدوره إلى جدالات طويلة العهد بين الماركسيِّين وما بعد الماركسيِّين إلى يومنا هذا فى مجلات مثل نيوليفت ريفيو New Left Review.

وتبرز قضيتا الأخلاق والاستقلال الذاتى أيضا فى الجدالات التحريفية. وأكد إدواردبيرنشتاين، أحد الشخصيات الرئيسية فى حزب العمال الاشتراكى الديمقراطى الألمانى حتى طرده، أن الدفاع لصالح الاشتراكية يجب أن يقوم على أسس أخلاقية، مستشهدا بـ كانط بوصفه مرشده (Bernstein 1961; also Gay 1952). وهذه الثيمة ليست غائبة بحال من الأحوال عن الصفوف الفابية. وقد أقام كتّاب مثل سيدنى أوليفيه Sidney Olivier وسيدنى بول Sidney Ball، على العكس من بياتريس وسيدنى ويب، حجتهما بالكامل على أخلاق الاشتراكية (Olivier in Shaw ed. 1931, 96ff; also Ball 1891). وكانت لموقفهما صلات قوية مع كثيرين فى المجموعة الليبرالية الاجتماعية المنشقة، مثل ل. ت. هوبهاوس (Hobhouse 1911).

كما يبرز الاتجاه الأخلاقى والدينى فى الصدارة فى الاشتراكية البريطانية. ويرجع بعض المعلقين بهذا الاتجاه إلى وجه مهم من أوجه الثقافة السياسية البريطانية (Dennis and Halsey 1988, 125-8)[١٩]. ومنذ أواخر القرن التاسع عشر، نظر ويليام موريس و بيلفورت باكس Belfort Bax إلى الاشتراكية على أنها نظام متجدد المعنويات فى المجتمع. وبصورة مماثلة، وتكلم معظم الشخصيات المبكرة لحزب العمال المستقل، وهى تشمل كير هاردى Keir Hardie، عن اشتراكيتهم بصورة متواصلة بلغة دينية. وكما عبر أحد المعلقين، فى ثمانينيات

القرن العشرين، "فى كثير من الأحيان يبدو أن التحوّل إلى الاشتراكية كان ينطوى على كل العاطفة الحارة للتجربة الدينية" (Callaghan 1990, 55). كذلك فإن ر. هـ. تاونى، الذى وفقا لكلمات تونى رايت Tony Wright "صاغ وعبَّر عن تفكير جيل بكامله من الاشتراكيِّين البريطانيِّين"، يقدم أوضح مثال على هذه الثيمة الأخلاقية والدينية (Wright 1983, 2). وكان هجومه على الرأسمالية والمجتمع الاقتنائى يقوم على لا أخلاقيتهما وطبيعتهما المعادية للمسيحية. وكانت الرأسمالية فى آن واحد شريرة وشجعت اتجاهات لا أخلاقية لدى المواطنين (Tawney 1921; Dennis and Halsey 1988, 151; Greenleaf 1983, 414; Terrill 1974; Wright 1983 and 1987). والواقع أن تاونى اقترب من القول بأن كون المرء مسيحيا حقيقيا يعنى كونه اشتراكيا. وكان من شأن مجتمع اشتراكى فعّال أن يكون نظاما ومثالا صحيحيْن للقيم المسيحية، التى سوف ترفض بصورة آلية دورا للرأسمالية. وكان التقدم المادى يتطلب، قبل كل شيء، التقدم الأخلاقى والتطور الاجتماعى للشخصية البشرية.

ووفقا لهذا الموقف يُنْظر إلى البشر على أنهم يصوغون نظامهم، سواء أكان أخلاقيا أم لا أخلاقيا. وهم يصنعون التاريخ بصورة مستقلة. والنقد الرئيسى الذى يوجِّهه هؤلاء الأخلاقيون إلى الاشتراكية العلمية بصورة أكبر لم يكن فقط ادعاءاتها العلمية الجوفاء بل إنكارها للدافع الرئيسى للنقد الاشتراكى-الأخلاقى. ذلك أن الاشتراكيِّين ذوى العقلية العلمية لم يسمحوا إلا بمجال ضئيل للاختيار الأخلاقى والنقد الأخلاقى. وتقوِّض الحتمية أساس الاشتراكية ذاته. فلا يمكن، من المنظور العلمى، أن يتبع اشتراكىٌّ قِيَما مثل الحقوق، أو العدالة الاجتماعية، أو المساواة، حيث إن الاشتراكية، بحكم التعريف، لا تتعلق بالقيم على الإطلاق. ومن وجهة نظر اشتراكية علمية، يمكن اعتبار المناقشة اللاحقة فى هذا الفصل عديم القيمة نسبيا. فالقيم والأخلاق، كما نظر إليها كثير من الماركسيِّين، أوهام برجوازية (Lukes 1985; Vincent in Chadwick ed. 1998).

ويمكن لنقد هذه الحتمية الجامدة، فى شكل مستتر، حتى أن يوجد داخل الماركسية، فى إدانة جرامشى "للاقتصادية" وبصورة أكثر دلالة داخل الرابطة الفكرية الفضفاضة لمدرسة فرانكفورت. وتتمثل المشكلة مع الموقف الأخلاقى، بعيدا عن خطر "التغنى الأخلاقى النبيل"، فى ذات تنوع المعتقدات الأخلاقية التى ميَّزت الانتقادات الاشتراكية. فقد شكلت المثالية المسيحية، والكانطية، والنفعية، والهيجيلية، ونظرية القانون الطبيعى والحقوق الطبيعية ومذاهب أخرى كثيرة أسس الأخلاق الاشتراكية. ومثل هذا التنوع لمعتقدات متبادلة العداء فى كثير من الأحيان يُضْعف ادعاء الاشتراكية لأىّ موقف أخلاقى موضوعى.

وتتمثل منظورات أخرى متصلة بذلك وترتبط بمسائل الطبيعة البشرية والأخلاقية فى الاشتراكية فى القيم المرتبطة بالتعاون، والزمالة، والإخاء، والجماعة(٢٠). وهناك جوهر قوى من الاعتقاد، من اليوتوبيِّين إلى اشتراكية أوائل القرن الحادى والعشرين، بأن البشر كائنات تعاونية(٢١). والمجتمع من الناحية الأنطولوچية أسبق على الفرد. وعلاوة على هذا فإن التعاون والجماعة قيمتان أسمى من الفردية والأنانية. وتدل الفردية على العزلة والتنافس. وقد أكد الاشتراكيون فى كثير من الأحيان أن كلًّا منا جزء من الآخر. ويمكن أن نجد هذه الفكرة حتى داخل الماركسية فى شكل مكبوت بصورة أكبر. ومن الجلى أن أحد معانى تعبير(*) "social" [اجتماعى] يدل على الجماهير، والصلة المتبادلة، والتشارك. ويمكن مطابقته مع أقدم النقابات العمالية، وجمعيات الصداقة، والجمعيات التعاونية. غير أن من الجلى، رغم هذا الالتزام بالصلة المتبادلة، أن الاشتراكية كانت جماعية فى مراحلها المبكرة، حيث كانت الجماعة تدل على وضع لا مركزى خالٍ من الدولة بصورة أكبر. وفى أواخر القرن التاسع عشر، اتجه كثير من الاشتراكيِّين الإصلاحيِّين والماركسيِّين، على العكس، إلى الاعتماد على

(*) تعبير social: اجتماعى ومنها socialism = اشتراكية – المترجم.

جهاز الدولة لتحقيق أهداف مشتركة عن طريق سياسة الرفاهية الاجتماعية. غير أنه لا شك فى أن الاتجاه الجماعى، كما نجده عند مجموعات مثل الاشتراكيِّين النقابيِّين، لم يكن غائبا فى القرن العشرين. فقد كان لا يزال قويا فى كتابات شخصيات من اليسار الجديد مثل ريموند ويليامز Raymond Williams وإدوارد تومپسون Edward Thompson (Williams 1961; Chun 1993; Kenny 1995 and 2000).

وهناك معنيان، معنى قوى ومعنى ضعيف، على السواء للجماعة والتعاون فى الاشتراكية. والمعنى الأقوى للجماعة يقوم فى العادة على إيمان بإجماع أخلاقى أو دينى قابل للتمييز وأكثر موضوعية. والحقيقة أن الإيمان بالعقل المشترك، أو المعتقدات الدينية، أو الأخلاقية المشتركة، أو، بتعابير أكثر تحفظا، ما كان يمكن أن يسميه چورچ أورويل George Orwell بإيمان مشترك بأخلاق البشر، ينتشر فى جانب كبير من الكتابة الاشتراكية (Crick 1982,507). ونوع المجتمع المتخيَّل منسجم وإجماعى بصورة أكثر مباشرة. ومثل هذه الفكرة، رغم أنها جذابة فى ظاهر الأمر، من الصعب تأييدها فى سيناريو صناعى فى حالة حراك اجتماعى وسياسى واقتصادى سريع. والحقيقة أن كثيرين من الاشتراكيِّين فى القرن الحادى والعشرين فكّروا مليا، فى مواجهة النظام الصناعى، فى تصورات أضعف وأكثر شكلية للمجتمع، تقوم على الاحترام المتبادل بين المواطنين (Miller in Paul et al. eds 1989; also Plant 1984). ويمكن أن نرى هذا الاتجاه ببالغ الوضوح فى اشتراكية الدولة الإصلاحية والمناقشات المتعلقة باشتراكية السوق. ويتمثل عامل أسهم فى هذا المعنى الضعيف للجماعة فى إدراك أن المجتمعاتية communitarianism يمكن ببساطة أن تكون إما نوستالچية بحماقة أو رجعية. ويجب أن نتذكر أنه طوال القرنين التاسع عشر والعشرين دعا عدد من الكتاب المحافظين والفاشيِّين بحماس هائل إلى قيمة المجتمعات التقليدية.

المساواة والحرية

نظر كثير من المعلقين على الاشتراكية إلى المساواة على أنها القيمة الاشتراكية الأساسية (Newman 2005, 141-2, also Jackson 2003). ويجرى تأكيد أن كل الاشتراكيِّين يجب أن يكونوا أولا وقبل كل شيء مساواتيِّين. وعلى العكس فإن الحرية لا يجرى الاستشهاد بها كثيرا. ويشدد نقاد الاشتراكية فى هذه النقطة فى كثير من الأحيان على التعارض بين المساواة والحرية. ويجرى تأكيد أن تأييد المساواة (كما أشار هايك وتلاميذه بطريقة مقززة) يعنى إنكار إمكانية الحرية. ولهذا فإن تأييد الحرية يعنى إنكار إمكانية المساواة. وعلى هذا النحو يجرى تأكيد أن الاشتراكيِّين لا يمكن أن يؤيدوا الحرية (Sumption and Joseph 1979).

ولا شك فى أن المساواة قيمة اشتراكية حاسمة، ولكنْ يبقى أنه ينبغى الإجابة عن عدد من الأسئلة. هل آمن كل الاشتراكيِّين بالمساواة؟ وبالإضافة إلى هذا، هل التزم كل الاشتراكيِّين بنفس المفهوم عن المساواة؟ وأخيرا، هل تكون المساواة متناقضة بصورة آلية مع الحرية؟ وبكلمات أخرى، هل يمكن أن يوجد تصوُّر اشتراكى للحرية لا يتعارض مع المساواة؟

ويتمثل شكل من أشكال سوء الفهم فى اعتقاد أن كل الاشتراكيِّين التزموا بالقيمة الأساسية للمساواة. وبصورة رئيسية يعتمد الكثير على مسألة أىّ معنى للمساواة تجرى مناقشته. وعلاوة على هذا فإنها ليست قيمة تظهر بصورة بارزة مع كل الاشتراكيِّين اليوتوبيِّين. فقد نظر فورييه إلى الأفكار المساواتية على أنها سُمٌّ. وأقرّ بأنه توجد، فى اليوتوبيا الاشتراكية، طبقات هيراركية، ولا مساويات واسعة فى القدرات، والثروة، والمركز الاجتماعى. وطَمْأَن فورييه الأغنياء على أنهم سيحتفظون بثرواتهم ويجنون الثروة فى فالانستيرى. وكانت لدى سان-سيمون معتقدات مماثلة لمعتقدات فورييه، رغم أنها لم تكن قوية إلى هذا الحد تماما. فقد

اعتقد سان-سيمون بأن مختلف الطبقات الهيراركية للمجتمع يجب الاحتفاظ بها. ونظرا لأن هذين المفكريْن اعتمدا على احتمال قيام أصحاب البنوك ورجال الأعمال بتمويل مشروعاتهم فإن من الصعب أن يكونوا قد رغبوا فى الهجوم على مثل هذه الامتيازات بعنف بالغ.

كذلك كان ماركس، من منظور مختلف، ناقدا للمعتقدات المساواتية، ناظر إلى مثل هذه الدعاوى والمجادلات المعيارية على أنها تنظير برجوازى ليبرالى. وكما يعلق آلين وودAllen Wood فإن ماركس "لم يكن نصيرا لفكرة أن 'المساواة' شيء جيد فى حد ذاته" (Wood 1979,281; Vincent in Jessop and Wheatley eds 1999). وربما كانت النتيجة النهائية للشيوعية مساواتية، غير أنه سيكون مجرد يوتوبيَّة utopianism لا فائدة منها أن نفكر فى مثل هذه الأشياء. ولم يكن بمستطاعنا أنْ نَعْرِف كيف سيكون شكل المجتمع إلى أن منحت النتائج المنطقية التى نبعت من الشروط الاقتصادية القائمة صورة لأشكال خاصة للحياة. وفى هذه الحجة الأخيرة نرى جانبا من التراث الفكرى العلمى لـ ماركس. وبصرف النظر عن هذا، انزلق ماركس أحيانا إلى تأمُّل ما حول المساواة والعدالة، رغم أن هذا لا يكشف لنا سوى القليل جدا بصورة منهجية عن أىّ معتقدات مساواتية ربما كانت أو لم تكن له.

وتتمثل ثيمة مشتركة داخل الاشتراكية، وتشمل ماركس، فى الرفض التام لفكرة المساواة الفعلية الحرفية، التى تمثل إحدى الأساطير الأكثر إفراطا فى الاستغلال والابتذال (Crick in Pimlott ed. 1984, 157). ونكون أكثر اقترابا من الالتقاء بمثل هذه المساواة الحرفية فى بعض وجهات النظر الشيوعية الأكثر تطرفا لـ جراكوس بابيف أو إيتينّ كابيه. وقد نظر الجانب الأكبر من التراث الاشتراكى إلى مثل هذه المفاهيم على أنها بالغة الحماقة. فالمساواة الفعلية الحرفية ليست شيئا آخر سوى خيال مآتة تنصبه أيديولوجيات متنافسة. ويتمثل الاستثناء المعتدل الوحيد

على هذا فى الادعاء الذى يقدمه بعض الاشتراكيِّين، وبوجه خاص فى نظريات دولة الرفاهية، بأن "الحاجة" يمكن أن تكون مبدأً مساواتيا تجريبيا للتوزيع فى المجتمع. ومن الصعب مَفْصَلَة مفهوم الحاجة وهو يعانى من عدد من المشكلات الجوهرية[٢٢]. ورغم هذه المشكلات، تظل "الحاجة" قاصرة عن أىّ معنى للمساواة الفعلية الحرفية، كما تتجلى فى بعض الانتقادات للاشتراكية. كذلك فإن الاستجابة للحاجة لا تعنى المعالجة المتساوية بصورة شاملة، كما يجرى الإيحاء بها فى كثير من الأحيان فى فكرة المساواة الحرفية.

ويتعلق سؤال متصل بهذا بما إذا كان الاشتراكيون يؤمنون بنفس مفهوم المساواة. ويجب أن تكون الإجابة على هذا السؤال سلبية بطريقة ما. ويجب أن نفك تشابك عدد من النقاط هنا لكى نوضح تعقيد هذه المسألة. أولا، المساواة كقيمة تختلف عن أىّ تأكيدات حرفية أو فعلية عن المساواة البشرية. وثانيا، يجب تحليل مختلف تبريرات قيمة المساواة. وثالثا، "المساواة كغاية" يجب إبقاؤها متميزة عن "المساواة كشرط". وأخيرا، لا يجب الخلط بين وسيلة تحقيق المساواة وغايات المساواة.

أولا، على العكس من دعاوى بعض النقاد، يلتزم الاشتراكيون، ببعض الاستثناءات، باعتقاد أن المساواة شيء "ينبغى" السعى نحوه. فهى ليست مفهوما تجريبيا أو فعليا (بعيدا عن بعض الدعاوى التى يجرى تقديمها للحاجة). ولا يؤكد الاشتراكيون أن البشر يكونون، أو يمكن أن يكونوا، متساوين حرفيا فى القدرات الجسمانية أو الذهنية. وعلى العكس فإنهم يؤكدون أنه بصرف النظر عن الاختلافات الطبيعية فى العِرْق، أو النوع، أو القدرات، أو الطبقة، توجد خصائص قيمة ملائمة أخلاقيا توجهنا إلى التعامل مع الأفراد بصورة متساوية. غير أن هذه التبريرات الأخلاقية لمثل هذه المساواة، لكى تنتقل إلى النقطة الثانية، تنوعت إلى حد كبير. وكان الأكثر دنيوية هو الاعتقاد الفابى بأن من شأن مساواة أكبر أن تقود

إلى كفاءة أكثر. والمساواة وفقا لهذا التعريف، قيمة مهمة، مع أنه لم يكن كل الفابيّين متأثرين بشدة بالمساواة، حتى بهذا المعنى المحدود(٢٣). وتقتضي معظم تبريرات المساواة إما، بصورة سلبية إلى حد ما، مساءلة لقبول المساواة، أو تقدم أكثر إيجابية للعقول في سبيل تعامل متساو.

وعلى الجانب الإيجابى، أىْ، المبرِّر للمساواة الجوهرية، ركز اشتراكيون مسيحيون مثل تاونى، وأمثاله، على الفكرة اليهودية-المسيحية عن مساواة الأرواح أمام الرب (Tawney 1964). كما استخدم كثير من الاشتراكيِّين الأخلاقيِّين والحكوميِّين تنويعات من الحقوق الطبيعية المثالية، والحجتيْن الكانطية والنفعية. وعلى وجه الخصوص هاتين الأخيرتين. وكانت المساواة فى الحجتيْن الأخيرتيْن تقوم، أولا، على اعتبار كل فرد متساويا فى امتلاك إرادة عقلانية، لها قيمتها المتساوية وتستحق احتراما متساويا؛ وثانيا، على كون كل فرد قادرا على إشباع حاجاته أو حاجاتها وفى تحقيق السعادة وبالتالى جديرا بالاعتبار المتساوى من كلا الناحيتين(٢٤).

وتتمثل الثيمة الثالثة فى أن المساواة كغاية أو محصلة يجب إبقاؤها متميزة عن المساواة كشرط. وقد ظلت الاشتراكية مرتبطة على الأغلب بتحقيق غاية المساواة فى المجتمع. ولا مناص من أن تؤدى محصلات المساعى البشرية إلى اللامساواة. ونادت الاشتراكية أيضا بفكرة أن المساواة يمكن أن تكون شرطا أو فرصة لنمو البشر، وهو ما يشار إليه فى بعض الأحيان بوصفه مساواة "بوابة-بداية" starting-gate. ودون حد أدنى أساسى من الأوضاع التعليمية والصحية والرفاهية كنقطة بداية، لا يستطيع الأفراد تطوير إمكاناتهم الكامنة وقدراتهم. ويمكن للمحصلات الاجتماعية والاقتصادية، من نقطة البداية الأصلية هذه، أن تعكس مستويات متواضعة من المساواة. ومثل هذه الفكرة عن المساواة قابلة للتشبيه بالحرية بصورة أكبر من "المساواة كغاية" (Plant in Le Grand and Estrin 1989).

وأخيرا فإنه لا يجب الخلط بين وسيلة تحقيق المساواة وأىٍّ من تبريرات، أو أهداف، أو أوضاع المساواة. ولأن التأميم (فى بريطانيا) أو الاقتصاد الأوامرى (فى الاتحاد السوفيتى القديم) كان مرتبطا بالاشتراكية، يُفتَرَض أحيانا أن كل الاشتراكيِّين المساواتيِّين يسعون إلى تبرير هذه الوسائل المحددة، وأن كل الاشتراكيِّين يؤمنون لهذا بالاقتصادات الأوامرية أو بالتأميم. وهذا خاطئ بوضوح. وقد انعكست وسائل تحقيق المساواة فى طيف واسع من الاقتراحات. ولاشك فى أن الاقتصادات الأوامرية والتأميم جرى اعتمادها كوسائل. كما نادى الاشتراكيون (بما فيهم الماركسيون فى فرنسا وإيطاليا وبريطانيا) بالمساواة ضمن كلٍّ من الاقتصاد المختلط واقتصاد السوق. وهناك ظلال كثيرة من الغموض فى هذه المجادلات. وفى محاولة تحقيق المساواة الاقتصادية، على أحد الطرفين، جرى اقتراح مساواة الدخل من جانب شخصيات متباينة مثل الفابى چورچ برنارد شو George Bernard Shaw والبلشفى لينين. غير أن إعادة توزيع الثروة من خلال الضرائب التصاعدية، والإعانات الاجتماعية، والحدود الدنيا القانونية المقررة، ربما كانت الخيار الأكثر شعبية الذى تبنته الاشتراكية التحريفية، والحكومية، والأخلاقية، منذ القرن العشرين (White 2003 and 2006). وهناك، باختصار، مجموعة واسعة مذهلة من المناهج المستخدمة فى هذا المجال.

ولم يقصر الاشتراكيون اهتمامهم على المساواة الاقتصادية. فقد شاركوا أيضا بعض الليبراليِّين مطالب المساواة السياسية المتصلة بحق الانتخاب العام لجميع المواطنين. وعلى هذا النحو كان مطلب المساواة القانونية التامة للحقوق المدنية ثيمة مميزة أخرى. وكانت المساواة الاجتماعية، من حيث الحقوق المتساوية فى القليل من العيش المتحضر، الذى يعنى المساواة فى الصحة والتعليم، وجها مهمًّا آخر من أوجه هذه الفكرة. وفى الأعوام الأخيرة كان هناك اتجاه قوى لتوسيع كل هذه الأبعاد للمساواة نحو قضايا نوع الجنسيْن، وتمثلت الحجة فى أن النساء

جرى استبعادهن بطريقة خادعة فى كثير من الأحيان من مثل هذه التطورات فى الماضى (Squires 2007). وسنتناول هذه المسألة ضمن الفصل المتعلق بالنسوية. والحقيقة أن كل حقوق الاستحقاق هذه والمقترحات القائمة على العدل كانت سمة مميزة بصورة أكبر للتراثات الإصلاحية داخل الاشتراكية. وتميل الماركسية الكلاسيكية إلى دحض النظريات القائمة على الحقوق، رغم أن أحزابا شيوعية أوروبية فى العقود الأخيرة من القرن العشرين، على سبيل المثال، فى بريطانيا وإيطاليا، قد اتجهت إلى حد كبير نحو الموقف الاشتراكى الدستورى.

على أننا ينبغى أن نتذكر أن الاشتراكيِّين الجماعيِّين لم يوافقوا على الأساليب الدولوية، غير أنهم حبذوا توزيع القدرة والسلطة على المجموعات والجمعيات (Hirst 1988). وحبذ الاشتراكيون النقابيون والسينديكاليون، على وجه الخصوص. موقف حد أدنى للغاية أو غير حكومى (Cole 1917 and 1980). وسيجرى تحقيق المساواة، فى هذه الحالة، داخل مجموعات العمال. وبالتالى فإن للمساواة ضمن الاشتراكية، بصورة عامة، وسائل كثيرة متاحة لها ولا يجب أن تكون مرتبطة بصورة نهائية بأىّ سياسة محددة.

وأخيرا، ينبغى النظر إلى الفصل الجامد بين المساواة والحرية بشك. ويقوم هذا الفصل على تعريف جامد كذلك للحرية السلبية بوصفها "لا تقييدا"، حيث يُفهم "التقييد" أيضا بشروط محدَّدة محدودة للغاية، كما بحثنا فى الفصل ٢، (Dimova-Cookson 2003). وإذا كان يجرى تأكيد أن الحرية تتعلق بتعظيم خيارات وتنمية الفرد (وهذِا ما يعتقده كثير من الاشتراكيِّين)، فإن خلق شروط متساوية لصنع خيارات قائمة على معلومات موثوقة (تتضمن التعليم، والصحة، والدخل. بمستويات ملائمة)، ومطوِّرةً بالتالى للقدرة البشرية الكامنة، يدل على عدم تعارض قِيَم الحرية والمساواة. وبالتالى فإن تصورا اشتراكيا للحرية يتمثل فى فكرة عملية تماما ولا تتصارع بالضرورة مع المساواة، كمفهوم مشروط.

الدولة والديمقراطية

يحدث أحيانا افتراض أن كل الاشتراكيِّين دولويون. كما يُفْتـرض أن كـل أنصار اشتراكية الدولة يلتزمون بنفس مفهوم الدولة وأن الجميع واعون ذاتيا فيمـا يتعلق بالدولة. وهذه الافتراضات غير دقيقة. ولا يمكن إنكار أنه منـذ ثمانينيـات القرن التاسع عشر فصاعدا كان نوع سائد من الاشـتراكية الإصـلاحية، وكـذلك الماركسية فى الممارسة المؤسسية أكثر من النظرية، دولويًّا بصورة صريحة. غير أنه لا ينبغى افتراض أن مثل هذه الدولوية تمثل سمة مميزة للحركة بكاملها، أو أن مثل هذه الممارسة الدولوية تدل على شكل ما من نظريـة متماسـكة. فالنقطتـان كلتاهما قابلتان للنقاش. وهناك عدد من المسائل البالغة الصعوبة فيما يتعلق بقـضية الدولة فى علاقتها بالاشتراكية التى من الضرورى تفكيكها. ويمكن إجـراء تمييـز تجريبى ملائم نسبيا بصورة أولية بين الاشتراكية الأكثر تنظيما من جانب الدولـة، من جهة، والاشتراكيتيْن الجماعية والتحررية، من جهة أخرى.

وفى كثير من الأحيان يُنْظَر إلى فكرة الاشتراكية التى تنظمها الدولة علـى أنها مرادفة للجماعية. وقد جرت بالفعل مساءلة هذا الترادف. فالجماعية ليست فقط منهجا يتجاوز الاشتراكية، بل تعنى أيضا عـددا مـن الإسـتراتيجيات المحتملـة المختلفة، وقد قام بدحضها اشتراكيون كثيرون. وعلاوة على هذا فرغم حقيقة أنـه يُنْظر إليها فى كثير من الأحيان على أنها مذهب دولوى بصورة عميقة وأنها تُعْتَبر تقليديا النموذج الأصلى للدولة الاشتراكية الممركزة، فإننا نبحث دون جـدوى فـى مجموع كتابات ماركس وإنجلس عن أىّ نظرية إيجابية عن الدولة. وما نجده بـدلا من ذلك يتمثل فى تحليل سلبى غالبا للدولة (Vincent 1987, ch 5; Babbio 1987; Bartelson 2001, 116ff).

وسوف يتمثل ملخص أساسى لموقف ماركس فى أن الشروط المادية للحياة تُعَدُّ أساسية. وتشكل هذه الشروط الأساس للأبنية الاجتماعية والـسياسية وكـذلك

للوعى البشرى. ويجب أن يُنتج البشر لكى يبقوا على قيد الحياة قبل أن يفكروا بأىّ طريقة منهجية. وتتكون الطبقات أو تتكثف حول المصالح الاقتصادية ضمن نمط إنتاج، فى أىّ فترة محددة من التاريخ. ويجرى تعريف الأفراد وفقا لوضعهم الطبقى. وهُمْ يرتبطون ببعضهم البعض كأعضاء طبقات. ولأن الطبقات تتلقى جوائز تفاضلية للسلطة والمِلْكية ومثل هذه الاختلافات نتيجة منطقية للعلاقات الاستغلالية، تقوم بنية الدولة على مِلْكية، وطبقة، وبالتالى مصالح استغلالية بعينها. والدولة ليست نتاجا للسلوك أو القصد البشرى. وعلى العكس فإنها تتحدد بالطبقة والنضال بين الطبقات. ولهذا يُنْظَر إلى الدولة فى العادة على أنها وكيل اضطهادى لطبقة محدَّدة.

وهناك عدد من الصعوبات مع هذه النظرة الأكثر تقليدية. أولا، لم يقدم ماركس مطلقا تفسيرا محدَّدا فيما يتعلق بما تشمله الدولة. فهل تشمل كل الإدارة – المؤسسات التعليمية، الشرطة، الحكومة المحلية – وكذلك السلطات التنفيذية والقضائية والتشريعية؟ لا وجود لأىٍّ إرشاد واضح بشأن هذا يجرى تقديمه فى أىٍّ من كتابات ماركس و إنجلس. وبالإضافة إلى هذا، لا يجرى تقديم أىّ تفسير منهجى لبدائل الدولة، بل فقط تلميحات غامضة عن كومونات متحدة فيدراليا تحمل علاقة أوثق مع اللّادولة. وعلاوة على هذا، لا يجرى تقديم أىّ وصف واضح لطبيعة الطبقة، وعلاقتها المحددة بالمِلْكية، والدولة.

وفى بعض الأحيان نظر ماركس و إنجلس إلى الدولة على أنها ببساطة تنشأ من القاعدة المادية. وفى كثير من الأحيان يحدِّد البيان الشيوعى، وكتابات أخرى، طبيعة الدولة على أنها ببساطة تعبير أو أداة للحكم الطبقى– اللجنة التنفيذية للبرجوازية، التى كان على الثورة أن تدمرها. وكان هذا مبدأً لم يسيطر فقط على وجهات النظر الرسمية لحزب العمال الاشتراكى الديمقراطى فى ألمانيا، بل صارت فيما بعد مقدَّسة فى الكومنتيرن الذى كانت تسيطر عليه روسيا. وفى نقاط

أخرى، في كتابات مثل The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte [(1852)الثامن عشر من برومير لويس بونابرت]، تبدو الدولة بوصفها بنية أكثر تعقيدا، حيث تمتلك بعض الاستقلال الذاتى كما تكون مستقلة عن أىّ طبقة محدَّدة. بل أشار ماركس إلى أن بلدانا مثل بريطانيا قد لا تحتاج إلى ثورة للتحول إلى الاشتراكية. وقد نظر كتَّاب لاحقون فى التراث الماركسى، خاصةً أولئك المتأثرون بإنتاج جرامشى، إلى الدولة على أنها تتمتع باستقلال ذاتى كبير وبالتالى انتقدوا "الاقتصادية" الحتمية الفجة والوضعية اللتين تميزان بصورة خاصة وجهات نظر إنجلس.

والماركسية ليست وحدها فى هذه الازدواجية بشأن الدولة. وكان اشتراكيو الدولة الإصلاحية، مثل الفابيِّين أيضا غامضين بصورة شائنة بشأن هذه المسألة. وكما عبر أحد الكتاب فإن "الكتابات الفابية المبكرة تحتوى على بحث أو وصف ضئيل لما يمكن أن تكونه الدولة من الناحية الفعلية" (Barker in Pimlott ed. 1984, 28). ويمكن أن يقال مثل هذا تماما عن معظم الكتابات الفابية حتى أوائل القرن الحادى والعشرين. وهناك بعض الشكوك التى يطرحها سيدنى و بياتريسويب عن الدولة فى الدوائر الفابية، غير أن الاتجاه الشامل للفابيِّين كان عليه أن ينظر إلى أداة أو جهاز أساسى محايد، فازت به الديمقراطية التمثيلية وجرى استخدامها بهدف كفاءة اجتماعية واقتصادية أكبر. ويحدث الخلاص من خلال بيروقراطية مدربة وذات خبرة. ورغم حقيقة أن اسم الفابية فى أوائل القرن العشرين كان مرتبطا بالحكم المحلى أو البلدى وحتى الديمقراطية الصناعية، كان سيدنى و بياتريس ويب ومساعدوهما يحبذون، مع هذا، السيطرة النخبوية الممركزة وجهاز الدولة الأبوية المحبة للخير.

والنظرة الواردة أعلاه لكثير من الفابيِّين، وبالأخص للزوجين ويب، ترتبط أيضا بفكرتهم عن الديمقراطية. وما يزال البعض ينظرون إلى الديمقراطية على

أنها حاسمة للموقف الاشتراكى بكامله (Hirst in Hindess ed. 1990). غير أنه، إذا تفحصنا عن قرب التراث الاشتراكى، لا يشترك كل الفابيِّين فى هذه النظرة. إنهم، على الأقل، يشتركون فى رؤى مختلفة للديمقراطية. وفى نظر الزوجين ويب أو ج. ب. شو، لم يلْقَ توسيع حق الانتخاب العام أو حتى حقوق النساء سوى اهتمام محدود. وكانت لديهم ثقة ضئيلة فى المواطن الوسطىّ. وكان الحكم بصفة عامة من أجل الشعب، وليس بواسطة الشعب. وفى حالة الكتّاب اليوتوپيِّين المبكرين كان هناك أيضا اهتمام ضئيل بالديمقراطية فى حد ذاتها، ولاشك فى أن هذا كان يرتبط بالتمثيل. وكان روبرت أوين متشككا للغاية فى الديمقراطية البرلمانية بوصفها ليست سوى قناع فضفاض فوق الفساد والظلم. كذلك فإن ماركس لم يُبْدِ كبير اهتمام بهذا الموضوع. وكان أقرب ما يكون إلى هذا الموضوع فى تأملاته غير المنتظمة فيما يتعلق بالديمقراطية المباشرة في كومونة پاريس. وتتوارى هذه الرؤية للديمقراطية التشاركية المباشرة فى جناحىْ كلٍّ من اللّادولة وبعض الاشتراكيِّين الماركسيِّين اللاحقين. ومن ناحية أخرى، بدت الديمقراطية، فى نظر ماركس و إنجلس أشبه ما تكون بِوَهْم رأسمالى وبرچوازى آخر يُخْفى الاهتمامات الطبقية الحقيقية. ولم يكن لنظرة كهذه أن تمثل أفكار أحدث الأحزاب الشيوعية فى أوروپا، حيث كان هناك قدر كبير من إعادة النظر وتغيير الأسماء طوال العقود القليلة الماضية.

والواقع أن أنصار اشتراكية الدولة الإصلاحية منذ القرن العشرين، كما فى "حزب العمال البريطانى" و"الحزب الاشتراكى الفرنسى" و"حزب العمال الاشتراكى الديمقراطى فى ألمانيا"، وأنصار اشتراكية السوق، وبعض الاشتراكيِّين الأخلاقيِّين قبلوا تماما فكرة الديمقراطية البرلمانية التمثيلية. وقد حققت اشتراكية الدولة الإصلاحية نجاحا نسبيًا ما، رغم أننا إذا تفحصنا الآن فترات حزب العمال البريطانى وحزب العمال الاشتراكى الديمقراطى فى ألمانيا فى السلطة السياسية، لا تكون النتائج مثيرة للإعجاب بشدة، بالاستثناء الرئيسى المتمثل فى الإدارة العمالية

الجديدة عند منعطف القرن الحادى والعشرين. وكان هناك أيضا اهتمام تجريبى ما بالديمقراطية الصناعية والتعاونيات، مكتوما فى العادة بالشك فيما يتعلق بفعاليتها أو كفاءتها الحقيقية. ولم يكن لدى الديمقراطية التشاركية المباشرة سوى اهتمام ضئيل بالتيار السائد لاشتراكية الدولة الإصلاحية.

ولم يعكس الاتجاه المذكور أعلاه المجموع الكلى للاستجابة الاشتراكية بشأن أيٍّ من الدولة أو الديمقراطية. وضمن التراث الماركسى، كما سبقت الإشارة، كان هناك اتجاه لا دولوى قوى مستمدّ من وجهات نظر ماركس و إنجلس. وفى حالة كتاب لينين [The State and Revolution (1917)الدولة والثورة] كانت هناك رؤية مجتمع بلا دولة يقوم على كومونات وتديره سوفييتات العمال المحلية. وهذا الخط الفكرى "العارض" عند لينين (المرتبط كما ارتبط هو فيما بعد بوجهات نظر شمولية عن الدولة) أخذه جرامشى مأخذ الجد بشدة فى شيوعيته المجالسية التى تقوم على تجربته فى تورين. وكانت مثل هذه الشيوعية المجالسية مرتبطة بصورة وثيقة بالموقف النظرى لـ جرامشى، الذى شدد على التنظيم الذاتى للبروليتاريا. وكان بوسع المثقفين العضويِّين للطبقة العاملة، أن يصوغوا هذا الوعى البروليتارى الجديد وأن يعبروا عنه (Gramsci 1986; also Femia 1981 and Simon 1991).

وداخل الاشتراكية النقابية فى بريطانيا كان يجرى أيضا العمل بخط فكرى قوى معادٍ للدولة وجماعى، رغم أنه ينبغى ملاحظة أنه لم يكن هناك أىّ موقف واضح حول هذا. ودون ربط أمور معقدة بصورة مفرطة، كان هناك عدد من الاتجاهات داخل الحركة، وبالأخص النقابات القروسطية ضد القومية (Penty 1906; Hobson 1920, Cole 1980). ولم يقتصر أنصار اشتراكية النقابات فقط على اقتراح تفويض السلطة، والرفاهية، وما أشبه ذلك، إلى مجموعات منتجين؛ فقد كانوا أيضا يؤيدون، حتى فى برنامج النقابات القومية، وظائف بالغة الضآلة للدولة. وفى حالة ج. د. هـ. كول و س. ج. هوبسون، كان ينبغى تكملة الديمقراطية

التمثيلية الجغرافية بكل من الديمقراطية التشاركية المباشـرة، داخـل مجموعـات المنتجين، والديمقراطية الوظيفية التى تقوم على جمعيات المنتجين، التى تشكل إلى هذا الحد أو ذاك برلمانا صناعيا. والحقيقة أن نفور تـاونى مـن سياسـة التـأميم ومناقشاته المتعلقة بمجتمع يقوم بوظائفه يدين بالكثير للمنظور النقـابى (Tawney 1921). وكان للمنظور النقابى أو الجماعىّ إغراء متواصل لأجيال من الاشتراكيِّين حتى الوقت الحاضر (Rustin 1985; Hirst 1988). بل عاود الظهور على أطـراف المناقشات الحديثة جدا عن اشتراكية السوق. وما يزال دعمه يزيـد مـن درجـة حرارة وتنوع الجدال السياسى المعاصر داخل الاشتراكية (Plant 1984, 5).

وتتمثل المشكلة السائدة فيما يتعلق بالدولة فى الاشتراكية فى أنه فى بريطانيا – أىْ فى سياق ثقافة سياسية لم تكن مستجيبة تاريخيا لنظرية الدولـة – لـم يقـم التراث الاشتراكى بصياغة نظرية واضحة أو متماسـكة عـن الدولـة (Vincent 1992). وفى بلدان أوروبية كثيرة أخرى، مثل ألمانيا وفرنسا، تملك بالفعل تراثات دولة واعية ذاتيا، ظلت المناقشة الاشتراكية تـسيطر عليهـا تاريخيـا المفـردات الماركسية بصورة أكبر وقد أدمجت ثلاثة اتجاهات: نقـدا سـلبيا بعمـق للدولـة؛ وازدواجية فيما يتعلق بما يحدث للدولة فى ظل الشيوعية؛ و، فى أوروبا الـشرقية، سِجِلًّا مؤسسيا كان بصورة محبطة سلطويا وبعيدا عن كل الأمـانى الاشـتراكية. وكانت مسألة الديمقراطية تتقاطع مع كل هذه القضايا. ولهذا لا توجد أىّ صـورة اشتراكية متماسكة بشأن أىٍّ من الديمقراطية أو الدولة داخل الاشتراكية.

وبالطريقة ذاتها، لا يوجد سوى تماسك ضئيل جدا فيما يتعلق بالمقترحـات الاشتراكية فى سبيل التغيير الاجتماعى أو السياسى. ويكمن طرفـا الإسـتراتيجية الاشتراكية فى الثورة والإصلاح الاجتماعى الدستورى. وفيما بين هذين الطـرفين توجد مجموعة مذهلة من المقترحات. وقد سعى اليوتوبيون فى الأصل إلى مساعدة أصحاب البنوك الأثرياء لإنشاء مجتمعات اشتراكية تجريبية، قامت بخلق مزيد من

المجتمعات المماثلة عن طريق القدوة. وقد افترضوا، أيضا، موارد مشتركة للعقل. وهذه الفكرة المتعلقة بخلق القدوة للآخرين للإعجاب والاتِّباع كان قد أشار إليها أيضا اشتراكيون نقابيون فى القرن العشرين.

وبحلول أواخر القرن التاسع عشر تطور عدد من الإستراتيجيات السائدة. ونادى أنصار اشتراكية الدولة الإصلاحية بإنشاء أحزاب اشتراكية دستورية ملتزمة بالترتيبات الديمقراطية التمثيلية القائمة. وبهذا يتواصل نمو الاشتراكية بالتدريج عبْر العملية الانتخابية. وفى كثير من الأحيان كان هذا المنهج يُسَمَّى الاشتراكية التدريجية. وفى حالة الفابيِّين، كانت تقترن أحيانا بإستراتيجية وضع الخبراء المدرَّبين فى المراكز السياسية والإدارية الأساسية، مخترقةً بذلك بالتدريج الحكومة والإدارة بالاشتراكية.

وعلى الجانب الثورى بصورة أكبر، استخف بعض الاشتراكيِّين النقابيِّين بالفكرة السينديكالية المتمثلة فى العمل المباشر، أىْ، المفهوم الحاسم لهذا الأخير عن "الإضراب العام" لكل العمال الذى يمكن أن يؤدى إلى انهيار رأسمالى. وقد حبَّذ أولئك المتأثرون بـ لينين تاكتيكا عصيانيا مباشرا عبْر حزب طليعى لثوريِّين مدرَّبين ومنضبطين. وقد هاجم هذا ماركسيون آخرون على أنه يستخدم وسائل الثوريِّين اليعاقبة ولا يتلاءم مع البروليتاريا. وداخل التيار السائد للماركسية، كانت الإستراتيچية مسألة ملتهبة إلى حد كبير. ولم يقم ماركس و إنجلس بصياغة أىّ نظرة واحدة متماسكة، وبالتالى يمكن أن نجد الدعم فى كتاباتهما لمعظم المناهج: نضال پروليتارى طويل الأجل؛ عصيان قصير الأجل؛ انتظار وصول الرأسمالية الصناعية إلى التحقق بكل التناقضات الناتجة عنها، عندما تحدث الثورة بصورة لا يمكن تفاديها؛ حزب ثورى پروليتارى ملتزم بتثقيف البروليتاريا؛ بنية مجالسية منظمة ذاتيا داخل البروليتاريا، ملتزمة بالنضال الفكرى والسياسى ضد الهيمنة البرچوازية؛ الثورة فى بلد واحد؛ الثورة العالمية، وهكذا إلخ. وكل هذه الإستراتيچيات، وأكثر، وجدت الدعم داخل التراث الماركسى.

وينعكس هذا الشك بشأن الإستراتيجية فى الالتباسات فيما يتعلق بِمَنْ الذى ينبغى أن ينجزها. مَنْ هم فاعلو الاشتراكية؟ والمرشح الأكثر شعبية هو ذلك الكيان المراوغ المتمثل فى "الطبقة العاملة". وكانت لدى اشتراكيِّين كثيرين شكوك فيما يتعلق بوجود الطبقة العاملة (Gorz 1982; Kitching 1983, 62-3). وهناك حتى التباسات فى تفاسير ماركس فيما يتعلق بِمَنْ، أو ما، يشكل صفوفها. ومن ناحية أخرى، على حين شكلت الطبقة العاملة أغلبية انتخابية منذ القرن العشرين فى كل الدول الأوروبية، فقد كانوا نشيطين كذلك فى دعم المجموعات المحافظة، والليبرالية، والاشتراكية القومية، والفاشية، بصورة عميقة. ولا شيء يُعَدُّ اشتراكيا بصورة جوهرية هنا.

ومن الجلى أيضا أن اشتراكيِّين كثيرين لم يؤمنوا بالطبقة العاملة بوصفها الفاعل الرئيسى للاشتراكية. ولم يكن لدى اليوتوپيِّين تقريبا أىّ تصوُّرات عن الطبقة؛ وكان ينبغى تحقيق الاشتراكيّة بواسطة شخصيات نبوئية مثلهم هم أنفسهم، بدعم رُعاة أثرياء. وقد أشار لينين، فى سياق مختلف، فى كتابه الشهير What is to Be Done? (1902) [ما العمل؟]، إلى أن الوعى الاشتراكى كان ينبغى إدخاله إلى الطبقة العاملة من الخارج عن طريق الفاعلين الاشتراكيِّين الحقيقيِّين، نخبة من الثوريِّين الطليعيِّين. ونادى آخرون، مثل روزا لوكسمبورج، بحزب پروليتارى أوسع كثيرا يكون فى طليعة پروليتاريا ثورية بصورة جوهرية. وأضاف جرامشى المثقفين العضويِّين إلى پروليتاريا واعية بذاتها. وميَّز ماو تسى-تونج Mao Tse-tung الفلاحين المزارعين بوصفهم الفاعلين الثوريِّين. ونظر الاشتراكيون التعاونيون ذوو الإلهام السينديكالى بصورة أكبر والاشتراكيون النقابيون إلى مجموعات المنتجين، مثل التعاونيات والنقابات العمالية، على أنها القوى الفاعلة الحقيقية للاشتراكية. غير أنه فى رأى الفابيِّين، مثل شو والزوجين ويب، كان يُنْظر إلى كلٍّ من النقابيِّين العماليِّين والطبقة العاملة بوجه عام على أنهم جهلة وأغبياء(٢٥). وكانت القوى الفاعلة الاشتراكية الحقيقية تتمثل فى بيروقراطية خبيرة

ومدرَّبة فى العلوم الاجتماعية. وفى التراث الإصلاحى العريض، ابتعد الاشتراكيون عن الطبقات والنخب ونظروا إلى الاشتراكية على أنه يسعى إليها كل الرجال والنساء من ذوى الحس السليم وحسن النية. وعلى هذا النحو، مرة أخرى، يبحث المرء عبثا عن تفسير متماسك للقوى الفاعلة الحقيقية للاشتراكية.

الأسواق والاقتصاد

إذا كانت هناك نظرة واحدة تدعى أنها اشتراكية، فإنها تتمثل فى أن الاشتراكية تكون انتقادية دائما للأسواق الحرة والرأسمالية وتقترح اقتصادا مخططا كبديل. وهذا الجانب جوهرى للأسطورة الشعبية عن الاشتراكية. غير أنها نظرة غريبة وخاطئة. ذلك أن هناك تنويعات من كلٍّ من الملكية العامة والعمل الحكومى فى الاقتصاد، كما توجد تنويعات لنشاط السوق.

وعلى مستوى بسيط جدا، قد تدل الملكية العامة على السيطرة والملكية الجماعيتين الكاملتين لصناعة من جانب الدولة. وهذا فى العادة هو النموذج الأصلى للملكية. وقد تعنى أيضا ملكية الصناعات المسيطرة، والبنوك، وشركات التأمين، لاقتصاد. ويسمح هذا وحده بقطاع خاص ضخم. وكبديل، يمكن أن تدل على ملكية ما يُنْظر إليه أحيانا على أنه احتكارات طبيعية، كما فى المواصلات وإمدادات المياه. وعلاوة على هذا، يمكن نقل الملكية بصورة لا مركزية إلى شركة؛ وفى الحالة الأخيرة، بوسع الدولة أن تبقى يقظة إزاء الصناعة، مع خيار بعض التأثير المباشر على السياسة الرئيسية أو قرارات الاستثمار الإستراتيجى، أو ربما تخصيص مِنَح أو حوافز مالية لمشروعات بعينها. وهذا متسق مع مبادرات الخصخصة. كما أن من الممكن أن تختلف بصورة كبيرة طبيعة مشاركة الدولة فى الاقتصاد، مهما كان حجمها. وبعيدا عن الملكية الكاملة، من الممكن أن تقوم الدولة بتعيين المديرين، مع المسئولية أمام وزير. ومن الممكن أن يكون من المتوقع منهم

تحديد أهداف مالية. وبوسع الدولة امتلاك أغلبية الأسهم، أو أسهم كبيرة، أو ببساطة فَرْض معايير موجِّهة. كما أن من الممكن أيضا توفير بيئة مالية، أو تدريب، أو تمويل تفاضلى، لتستفيد منها صناعات بعينها. ومن الصعب، فى الحقيقة، أن نرى أىّ اقتصاد لا توجد فيه بعض هذه الشروط[٢٦].

ومن الضرورى توسيع مثل هذا التنوع فى فهم عمل الدولة فى الاقتصاد ليمتد إلى فهم الأسواق والرأسمالية. وقد اختلفت الرأسمالية اختلافا كبيرا وفقا للمجتمعات التى ظهرت فيها. كذلك فإنه، رغم أن الأسواق ضرورية لوجود الرأسمالية – التى لها هى ذاتها تاريخ غامض وغريب يجرى ربطه فى كثير من الأحيان بتطور الدولة – من القابل للنقاش ما إذا كانت الأسواق فى حد ذاتها تقتضى الرأسمالية بالضرورة. وحتى فى أوج الاقتصاد الأوامرى الثقيل الحركة الذى كان يمثله الاتحاد السوفييتى، كانت الأسواق موجودة، وفى بعض الحالات ازدهرت فى كل من الاقتصاد الأسود وقطاع الدولة. ولهذا فإنه لا يمكن حصر مفهوم السوق فى الرأسمالية – وهذه حجة رئيسية لاشتراكية السوق.

وصحيح أن الاشتراكية كانت انتقادية بصراحة للرأسمالية. غير أن جوهر ذلك النقد كان متعارضا. وكان يجرى بصورة عامة ربط الرأسمالية، منذ منتصف القرن التاسع عشر، بالفقر، والبطالة، والضائقة الاجتماعية. وكان هذا لوما متواصلا ضدها[٢٧]. ومن ناحية أخرى، يُنْظر إلى الرأسمالية على أنها تقوم على السواء بخلق ومفاقمة اللامساويات، مؤدية إلى التوتر الاجتماعى العميق. وهى تعزز المواقف الضارة، واللااجتماعية، والتنافسية. ويجرى تشجيع إشباع الاستهلاك والحاجة الخاصين، على حين أنه يجرى إهمال السلع العامة وإشباع الحاجات البشرية الحقيقية. وبالتالى فإن الرأسمالية تقوم بتقويض الزمالة، والتضامن، والتعاون. ونماذج التوزيع فى المجتمعات الرأسمالية منفلتة واعتباطية. ويجرى دائما منح الأولوية للربح على الإنتاج الإبداعى للسلع. ولهذا فإن الرأسمالية

تدمر متعة الإنتاج ولذته الجمالية. وهى تتجاهل تكلفة الناس، ما لم يكن من الممكن قياسها بأرباح أو خسائر ملموسة. ويُنْظر إلى الناس أنفسهم على أنهم سلع يمكن شراؤها أو بيعها.

وكان كثير من الاشتراكيِّين يميلون إلى النظر إلى الخليط السابق الذكر من الانتقادات عبْر عدسات أخلاقية. وكانت الرأسمالية، فى نظر تاونى والاشتراكيِّين الأخلاقيِّين، لا أخلاقية من الناحية الأساسية. وكانت تلتزم بالنسق الخاطئ للقيم. وطالما بقيت مثل هذه القيم الرأسمالية، لم يكن من الممكن مطلقا تحرير أو إصلاح أو تحسين المجتمع. غير أن التراث الماركسى الكلاسيكى، حتى ضمن المنظور الإنسانوى، كان يميل إلى تبنى نظرة أكثر تاريخية للرأسمالية. وكنمط إنتاج فإنه لا مناص من أن يحل محل الرأسمالية نمط إنتاج آخر، سواء بسبب حتميات الجدل المادى، أو الإطاحة الثورية المباشرة، أو الإستراتيجيات البارعة للمناورة الفكرية والسياسية. ولم تكن الأخلاقيات مهمة فى هذه القراءة. ومن ناحية أخرى، تمثلت محصلة النقد الفابى فى أن الرأسمالية غير كفؤة ومبدِّدة على السواء. ولم يكن هناك أىّ اهتمام بأىٍّ من الحتمية التاريخية أو الأخلاق. وكان لا مناص من إحلال نمط إنتاج آخر محل الرأسمالية أو إدارتها بواسطة جهاز دولة موجَّهة اشتراكيا لجلب الكفاءة للاقتصاد. ولم تكن اللامساواة مشكوكا فيها أخلاقيا بقدر ما كانت مبدِّدة للموارد البشرية.

كما ينبغى أن نلاحظ أنه ضمن هذه الحجة ذاتها كانت مصادر النظرية الاقتصادية الاشتراكية متباينة مثل انتقاداتها للرأسمالية. والواقع أن النظرية الاقتصادية الماركسية، والنظرية الاقتصادية الريكاردية والكلاسيكية، والكتابات الكلاسيكية الجديدة لـ فيليب ويكستيد Philip Wicksteed وفرانسيس إيدجويرث Francis Edgeworth، والكينزية، استخدمتها جميعا المدارس المختلفة للاشتراكية فى تحليلاتها للرأسمالية. وفيما يتعلق باشتراكية الدولة الإصلاحية فى بريطانيا، من

١٩٤٥ حتى أواخر سبعينيات القرن العشرين، كان الليبرالــى الاجتمــاعى چــون مينارد كينز دون شك الاقتصادى الأكثر تأثيرا.

وبصورة مماثلة، فإننا إذا بحثنا عن بدائل اشتراكية للرأسمالية نجد مــشاريع مختلفة كثيرة وفى كثير من الأحيان متناقضة. وكانت الأفكار الأولى التى طورهــا بعض اليوتوبيِّين لا سياسية فى طبيعتها. وفى حالة كتّاب متبــاينين مثــل ويليــام موريس و شارل فورييه، يُقدَّم إلينا مستقبل غير صناعى، وغير دولوى، ومشاعى، ورعوى. وفى هذا الشكل للمجتمع، سيصير العمل متعة جمالية وحسِّية. ولن تكون هناك أىّ أدوار أو مهام ثابتة. وسيكون الإنتاج للسلع الأساســية الجيــدة الــصنع لإشباع الحاجات البشرية. على أن الماركسية، كمــا تطــورت، رغــم إشــاراتها الشيوعية اللامركزية المبهمة فى كثير من الأحيان لمجتمع فى المستقبل، صــارت مرتبطة فى الممارسة بمجتمعات "شاملة" عالية التصنيع، ينظمها ويــسيطر عليهــا جهاز دولة. وستتحدد الوفرة فى المستقبل بإدارة الدولة للــصناعات. وكمــا تنبــأ اللَّادولتى ميخائيل باكونينMikhail Bakunin أثناء الــسنوات المبكــرة للماركــسية الكلاسيكية، سينشأ طغيان دولة جديد من مثل هذا المبدأ الماركسى.

وقد قبلت اشتراكية الدولة الإصلاحية منذ القرن العشرين التنمية الاقتصادية بأذرع مفتوحة، ولكنْ فى العادة بخليط من الملكية الخاصة والعامة، وبرنامج تأميم متقدم مع قطاع نشيط للسوق الحــرة. واختلــف الاشــتراكيون الجمــاعيون فــى استجابتهم. فقد طالب البعض، مثل أ. چ. پنتى بعودةٍ إلى مجتمع رعوى وقروسطى وضد صناعى يقوم على النقابات. وطالب آخرون، مثل چ. د. هــ. كول، بالتخلى عن الرأسمالية (ولكنْ ليس عن التصنيع) ونظام الأجور، واعتماد اقتصاد يقوم على النقابات الصناعية (Penty 1906; Wright 1979; Cole 1980). ومــن شــأن هــذه الأشياء أن توجِّه أسعار، وأجور، ورفاهية أعضائها. وســتكون هــذه الــسياسة لا

مركزية وغير دولوية بشدة. وما يزال الاشتراكيون ذوو توجه الدولة ينتقدون هـذه النظرة (Plant in Le Grand and Estrin eds 1989, 71).

وأخيرا كانت هناك محاولة نشيطة فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين (آتية من إدارة "حزب العمال الجديد") لجعل الاشتراكيِّين يعيدون النظر فى مفهوم السوق. وفى بريطانيا جرى تصوُّر هذه الفكرة فى إنتاج هيو جيتسكيل Hugh Gaitskell و إيڤان ديربانEvan Durban. وقد جسَّدت أيضا كثيرا من أفكار اقتصاد السوق الاجتماعى المعلنة فى السياسة الألمانية فى فترة ما بعد الحرب. وفى بريطانيا، نادى البعض فى الجمعية الفابية ومجموعة الفلاسفة الاشتراكيِّين فى تسعينيات القرن العشرين باشتراكية السوق كاستجابة لإنجازات أيديولوچيا اليمين الجديد. وتمثلت الفكرة الرئيسية فى أن اشتراكية السوق لم تكن ملتزمة لا بالرأسمالية الكاملة ولا بمركزة الدولة. وكانت، مع هذا، مهتمة بمجتمع "يجرى فيه توزيع السلطة على نطاق أوسع... تؤخذ فيه مصالح ملاك رأس المال، والعمال، والمستهلكين، جميعا فى الاعتبار دون أن يأخذ أىٌّ منهم أولوية آلية" (Le Grand and Estrin ed 1989, 23). ويمكن الاحتفاظ بالسوق، مفصولة عن الرأسمالية، كقوة تخصيص مفيدة للسلع والخدمات. وينبغى تمكين كل المواطنين من دخول السوق على أسس نزيهة بقدر الإمكان. وكان الاستحقاق المتساوى للحرية، لكل المواطنين، مهمًّا تماما مثل مبدأ الحرية المتساوية. ولكى نستفيد من السوق، ونستعمل حريتنا، ونصوغ حيواتنا، من الضرورى تمكيننا من القيام بهذا. وبالتالى يمكن أن تشكل الرعاية الصحية والتعليم الملائمان الأساس والوسيلة للاختيار الملائم. وفى هذا السياق يمكن أن يزدهر اقتصاد السوق الاشتراكى، ليتيح التوافق الأقصى بين المساواة والحرية. وسيظل التخطيط قائما، غير أنه سيكون أقل تدخلية بكثير جدا. بل كان التكيف مع السوق واضحا منذ تسعينيات القرن العشرين فى النظم الماركسية الباقية ظاهريا، فى ڤييتنام، وكوبا، والصين، التى قامت بالتكيُّف (بالكامل تقريبا فى حالة الصين) مع سلوك السوق[٢٨].

وباختصار فإن الاتهام المعتاد الموجَّه ضد الاشتراكية بوصفها مرتبطة باقتصادات أوامرية تديرها الدولة، وبالتأميم الشامل والمُعارِض للأسواق (التى تجرى محاكاتها بطريقة مشوَّهة بصورة خاصة فى التجربة الأوروبية الشرقية فى فترة ما بعد ١٩٤٥) زائف ببساطة. فالاشتراكية، مثل معظم الأيديولوچيات، تجسِّد وجهات نظر عميقة، وبارعة، وأحيانا متناقضة.

خلاصة

يبدو مستقبل شكل واحد للاشتراكية الآن منتهيا. وبالتالى طرح كثيرون مسألة ما إذا كان للاشتراكية أىّ مستقبل (Geoghegan 1996). وصحيح دون شك أن عنصرا من العناصر الأكثر سيطرة للتراث الثقافى فى أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين (اللينينية الماركسية المُمَأسسة) قد تلقَّى بعض الضربات القاسية القاتلة فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين، وبوجه خاص مع انهيار الاتحاد السوڤييتى السابق والكتلة الأوروبية الشرقية. ورغم أن هذا كان قاتلا لدمج متبلد التفكير للاشتراكية الماركسية مع اقتصادات أوامرية، لم يكن ذلك بحال من الأحوال قاتلا للتراث الاشتراكى العريض (الذى ما يزال يُدْمج الماركسية فى شكل مختلف)، الذى لم يتطلع بالضرورة إلى الإطاحة بالأسواق. ويجدر بالذكر، مع هذا، أن الماركسية ذاتها تحولت وتطورت بطرق متباينة غير متوقعة فى العقود القليلة الأخيرة، وبصورة خاصة عند كتّاب مثل مايكل هاردت Michael Hardt وأنطونيو نيجرىAntonio Negri، وفى الأغلب الأعم فى السياق النقدى لعولمة الأسواق الرأسمالية[٢٩]. ورغم أن من المجازفة القيام بأىّ تنبؤات فى العالم الأيديولوچى، من الجلى أن بعض التغيرات الراديكالية بادئة فى أخذ مكانها فى السياسة ذات الميول اليسارية، وليست الماركسية سوى وجه من أوجه هذه السياسة. ويمكن بالفعل أن تكون بعض جوانب حركات مناهضة العولمة ومعاداة الرأسمالية قائمة

بتطوير وعرض بُعْدٍ جديد للسياسة الأيديولوچية، وبصورة خاصة من جانب اليسار. وهناك، مع هذا، تداخلات هنا مع اللّادولتية، والإيكولوچيا، وإلى مدى أقل، النسوية ونظرية ما بعد البنيوية، هذه التداخلات التى من الصعب تفسيرها فى هذه المرحلة.

وقد تعرضت اشتراكية الدولة الإصلاحية لنقد أقل شدة خلال العقود القليلة الأخيرة، رغم أنه كان يجرى تصوُّر أن ارتباطها بنماذج بعينها لسياسة التأميم والملكية العامة نقطة ضعف. غير أنه، نظرا لأن مدارس بعينها لكل من المحافظة والليبرالية دعمت أيضا سياسة التأميم هذه، كان من الصعب أن يكون هذا خطأً تُلام عليه الاشتراكية الإصلاحية. وكان منظور اشتراكية الدولة الإصلاحية ومنظور اشتراكية السوق بصورة أكثر أخلاقية قادريْن تماما على التكيف مع تصورات أكثر إيجابية لنظام السوق. ولا شك فى أن عناصر للمنظور ضد الرأسمالى لم تختف من المشهد الأيديولوچى. وعلى العكس، عاودت الظهور أو جرى تحويلها (بطابع أيديولوچى أقل يقينا) إلى نظريات معادية للرأسمالية ومعادية للعولمة أكثر شعبية قد تتطور أكثر كثيرا فى العقود القليلة التالية.

وقد قام عدد من المنظِّرين الاشتراكيِّين على مدى العقود القليلة الأخيرة باستكشاف مفهومىْ اشتراكية السوق واقتصاد السوق الاجتماعى. والواقع أنه بسبب التداخل بين هذه التراثات والتراثات الاشتراكية الديمقراطية والتراثات الليبرالية الاجتماعية، بدا فى نظر الكثيرين أنهما يقدمان واحدا من بدائل أكثر عملية لكل من الرؤيتين الأيديولوچيتين المحافظة والليبرالية الكلاسيكية. وما تزال الاشتراكية، رغم المخاطر الجلية فى بعض أشكالها، ومَيْلِها نحو النوستالچيا المشاعية، وارتباطها العرضى بالدولوية الميكانيكية والنخبوية، تراثا أيديولوچيا مثمرا وهائل المرونة يعكس نمطا مهما للفهم الذاتى البشرى والطموح الأخلاقى وسوف يواصل تطوير أفكار جديدة فى القرن الحادى والعشرين.

هوامش الفصل الرابع

(١) فكرة العقد مستخدمة بصورة غالبة داخل التراث التعاقدى الليبرالى (من لوك إلى رولـز)، لتفسير طابع التزاماتنا وطبيعة السلطة. غير أنها كانت أيضا مستخدمة مـن جانـب بعـض اللّادولتيّين، وبصورة خاصة بيير-جوزيف برودون، الذى فضّلها كأداة لمعارضـة الدولـة. وسيجرى استكشاف نظرة برودون فى الفصل ٥.

(٢) وبصورة لا يمكن إنكارها، كان لتفسير ماركسأكثر كثيرا من ذلك. كمـا نظـر إلـى ١٧٨٩ و١٨٤٨ على أنهما أحداث سياسية ضرورية فى الحركة التاريخية نحـو ثـورة اجتماعيـة للبروليتاريا.

(٣) أُنظرْ p. 90ff.

(٤) "وقد كشف الاكتشاف المتوِّج لـ مورجانMorgan الطبيعة الحقيقية لهذا المجتمـع المـشاعى البدائى للجنس gens، فى شكله النموذجى،فى علاقته بالقبيلـة" (Marx and Engels 1967, 79).

(٥) فى مقدمة طبعة ١٨٨٨ الإنجليزية، يكتب إنجلسEngels عن البيان Manifesto بوصفه "أهم إنتاج عالمى لكل الكتابات الاشتراكية" (Marx and Engels 1967, 61).

(٦) كما كانإتيّين كابيهÉtienne Cabet الشيوعى اليوتوپى المبكر أيضا معجَبا بـ مور More (أُنظرْ Newman 2005, 7-8).

(٧) كما كتب الكاتب الاشتراكى التحزيفىّ إدوارد برنشتاين عمله الأول الماركسى الإلهام حـول الحرب الأهلية الإنجليزية. كما يجرى إبراز معاصرين آخرين لـ وينـستانلى، مثـل چـيمس هارينجتونHarrington، فى بعض الأحيان. وقد استكشف عدد من الباحثين ديناميات دعوى أن مختلف الأفراد والجماعات خلال الحرب الأهلية الإنجليزية، مثل العازقين أو المساواتيّين، كانوا مبشرين بالاشتراكية الحديثة. وكان أحد الأوائل كتاب سـى. بـى. ماكفيرسـون The Political Theory of Possessive Individualism (1962) [النظريـة الـسياسية للفرديـة الامتلاكية]. ويجدر بنا أن نلاحظ بإيجاز، مع هذا، أن چورچ وودكوكGeorge Woodcock نظر إلى وينستانلى على أنه لا دولتىّ تحرُّرىّ أصيل. وهو يعلق بـأن "جهـود وينـستانلى وأصدقائه لاتباع مبادئها فى سانت چورچ هيلز St George's Hill كان ماثلا فى بداية التراث اللّادولتى للعمل المباشر" (Woodcock 1975, 46).

(٨) ومن بعض النواحى، لم يكن التدهور الأحدث للاشتراكية من تسعينيات القرن العشرين إلى يومنا هذا تدهورا فى الأفكار أو قبولا للرأسمالية بقدر ما كان تحوُّلا لمناقشات كثيرة اشتراكية من قَبْل إلى حركات اجتماعية جديدة أقل تنظيما وحركات أكثر معاداة للرأسمالية بصورة خاصة (انظرْ المناقشات فى Giddens 1994; Mattson 2002; Callinicos 2003).

(٩) حول التطور الفريد للديمقراطية الاجتماعية السويدية، اُنظرْ Tilton 1991.

(١٠) سُمِّىَ على اسم الوزير العمالى البريطانى والمنظِّر الاشتراكى أنتونى كروسلاند (Anthony Crossland 1918-77).

(١١) من أجل برودون، اُنظرْ الفصل ٥.

(١٢) يجدر بالذكر هنا أن فكرة "طريق ثالث" كان لها أصل أعرض بصورة كبيرة من الاشتراكية. ولا شك أنه توجد هنا نظائر قوية مع سياسة الرئيس كلينتون Clinton المتمثلة فى اتخاذ موقف بين وفوق اليمين واليسار triangulation. وللاطلاع على منشأ أعرض، اُنظرْ Bastow et al. eds 2002 and Bastow and Martin 2003.

(١٣) كانت المساواة المتضمنة هنا مساواة "بوابة البداية"، أكثر منها مساواة "حالة نهائية". وتقدِّم مساواة بوابة البداية قراءة أفضل عن مساواة الفرص، وإقامة أوضاع متساوية مكثفة للمواطنين ليتنافسوا.

(١٤) كما عبَّر عن ذلك چورچ أورويل George Orwell، يمكن الرجوع بچينيولوچيا المعتقدات فى "جنة أرضية" قابلة للتحقيق "تقود إلى الوراء عبْر الحالمين اليوتوبيِّين مثل ويليام موريس William Morris والديمقراطيِّين المتصوِّفة مثل والت ويتمان Walt whitman، عبْر روسو Rousseau، عبْر العازقين والمساواتيِّين الإنجليز، عبْر التمردات الفلاحية فى العصور الوسطى، وإلى الوراء إلى المسيحيِّين الأوائل وتمردات العبيد فى العصور القديمة... وتحتها يكمن اعتقاد أن الطبيعة البشرية دمثة بوضوح كبداية، وقادرة على النمو غير المحدود. وكان هذا الاعتقاد قوة دافعة رئيسية للحركة الاشتراكية" (مقتبس فى Crick 1982, 507).

(١٥) "العواطف المتدرجة بطريقة رائعة كان ينبغى توحيدها بصورة صحيحة فى مجموعات أو سلاسل بحيث يمكنها الحصول على تعبيرات حرة وإشباع" (Riasanovsky 1969, 42). واعتقد فورييه أنه كانت توجد اثنتى عشرة عاطفة بشرية رئيسية، عُرْضَةً لـ ٨١٠ من الظلال الدقيقة. وإذا سمح شخص بمضاعفة هذه الظلال، من أجل توفيق العواطف المتبادلة بين الأفراد، عندئذ يمكن أن يحسب المرء الحجم المثالى للسكان فى فالانسترى Phalansterie، وكان ١٦٢٠ تقريبا. اُنظرْ أيضا Fourier 1996.

(١٦) لم يكن موقف لينين Lenin متماسكا تماما. ومن المفارقات أنه مزج نزعة تطوُّعية مع مادية صارمة. وليس من السهل توفيق الطابع النضالى لعمله What's Is to Be Done? [ما

العمل؟] مع الحتمية الفجة لعمله الفلسفى Materialism and Empirio-Criticism (1909) [المادية والتجريبية-النقدية]. والحقيقة أن من الصعب ألّا ننظر إلى لينين على أنه شخص ثورى انتهازى.

(١٧) كانت بياتريس ويب، على سبيل المثال، معجبة بـ هربرت سبنسر Herbert Spencer، الذى عرفْته شخصيا، وأشارت إلى "أنه علّمنى أن أنظر إلى كل المؤسسات الاجتماعية بالضبط كما لو كانت نباتات أو حيوانات – أشياء يمكن أن نلاحظها، ونصنفها، ونشرحها، وأفعال يمكن إلى حد ما التنبؤ بها إذا عرف المرء ما يكفى عنها" (Webb 1926, 38).

(١٨) لاحظ فورييه أن "الحقيقة والتجارة غير قابلتين للتوفيق مثل يسوع والشيطان"؛ وكان يُنظر إلى التجار على أنهم ليسوا أفضل من لصوص الطريق العام (أُنظرْ Riasanovsky 1969, 161-2).

(١٩) كما تتحدث بياتريس ويب عن تطور "وعى طبَقىّ بالخطيئة بين رجال الفكر ورجال المِلْكِية خلال القرن التاسع عشر" (Webb 1926, 179-80).

(٢٠) أنا أُنظرْ إلى القيَم على أنها متعادلة تقريبا فى هذه الحالة، رغم أنه مع قدوم النقد النسوى للاشتراكية، من الحكمة أن نكون حذرين للغاية بشأن قيمة "الإخاء". وكانت غالبية الاشتراكيِّين فى القرن العشرين، والنقابات العمالية، وما أشبه يتحدثون حرفيا بلغة الأُخُوَّة. ولم يكن لاشتراكيِّين كثيرين معاصرين أن يميلوا إلى هذا الوصف المتحيز لنوع الجنس، وكانوا سيجدون أنه فَهْم محدود للغاية للمجتمع، الذى يشتمل بصورة لا شك فيها على كل النساء كمواطنات متساويات. للاطلاع على مناقشة لهذه النقطة، أُنظرْ مقال آن فيليبس Anne Phillips "الإخاء" Fraternity فى Pimlott ed. 1984.

(٢١) هذا ليس ظاهرا جدا فى اشتراكية السوق أو فى الحقيقة فى الطريق الثالث للاشتراكية فى الأعوام الأخيرة الذى يُظْهِر كثيرا من تشابُك وتدفُّق الأفكار المستمدة من اليمين الجديد والليبرالية الكلاسيكية.

(٢٢) على سبيل المثال، هل الحاجات مطلقة أم نسبية فى ظروف محدَّدة؟ وإذا كانت الحاجات مطلقة، فماذا ينبغى إدراجه تحت هذا العنوان؟ وما العلاقة بين الحاجات والرغبات؟ وهل يمكن أن يوجد تمييز واضح وصارم بين مثل هذين المفهومين؟ وهذهالأسئلة وكثير غيرها تُربك مناقشة الحاجة.

(٢٣) كما علّقت بياتريس ويب، "نحن لا نؤمن بـ 'الإنسان الحسِّىّ الوسطى' ولا نؤمن بأنه يمكن أن يفعل أكثر من وصف مظالمه، ولا نعتقد أنه يمكن أن ينصح بالأدوية ... إننا نرغب فى إدخال الخبير المحترف" (Webb 1948, 120). وعن النخبة الفابية، أُنظرْ Callaghan 1990, 34-5.

(٢٤) عن حجة الإرادة العقلانية الكانطية، أُنظرْ Bernstein 1961. وتظهر تأملات ميل اللاحقة في "فصول عن الاشتراكية"، في مظهر نفعيّ Webb 1948, 134.

(٢٥) وصفت بياتريس ويب جمهور الاشتراكيِّين بأنهم "أُناس حمقى بصورة غير عادية (لأن الجانب الأكبر من إخفاقاتهم بلهاء) ويتكوَّمون معًا في صالة واحدة ... وقد اقتربوا من البلاهة الهاذية" (Webb 1948, 134).

(٢٦) اقتصادان ديناميان تماما مثل اليابان وألمانيا كانت لهما بصفة عامة أشكال بالغة الحساسية والتنوع لنشاط الدولة ضمن سياساتهما الاقتصادية. والحقيقة أن من الجدير بالذكر أنه حتى بعض الأحزاب الشيوعية الأوروبية قد دافعت، منذ تسعينيات القرن العشرين، عن سياسات متباينة جدا حساسة لمنطق الأسواق، ودحضت بالتالى مناهج المركزية والتأميمية الأقدم.

(٢٧) وقد تطور في سياق مختلف في الحركات المعادية للرأسمالية في أواخر تسعينيات القرن العشرين وأوائل العقد الأول من القرن الحادى والعشرين. وإذا كان لنا أن نصدِّق إنتاج ميشيل هاردت وأنطونيو نيجرى، فإن شكلا جديدا للسياسة الراديكالية قد تطور في هذه الفترة، التى دمجت، وحوَّلت، وتجاوزت، الكثير من المقولات الرئيسية لاشتراكية القرنين التاسع عشر والعشرين.إلى عهد عالمى جديد من Empire [الإمبراطورية] و multitude[الجماهير] (أُنظرْ Hardt and Negri 2000 and 2006؛ وأُنظرْ أيضا مناقشة أخرى في الإشارة ٢٩ أدناه).

(٢٨) من المحتمل أن يكون من المغالطة في الوصف أن نصف الصين الحالية بأنها ماركسية بأىّ شكل. وقد يتمثل وصف أفضل في أنها رأسمالية سلطوية.

(٢٩) في أعمال مثل Empire (2001) [الإمبراطورية] و Multitude (2006) [الجماهير]، طوَّر هاردتو نيجرى نظرياتهما الخاصة الفريدة تماما التى تخلت عن فكرة البروليتاريا الثورية الماركسية. ويشير المؤلفان إلى أننا في الحقيقة تجاوزنا معتقدات الماركسية الكلاسيكية وحتى عصر الدول الأمم. وفي هذا المعنى يُنظر إلى اليسار على أنه في سياق عملية تحوُّل سريع. وفي اللحظة الراهنة، يتحلل إلى حد كبير نظام الدولة الأمة، في نظر المؤلفيْن، في مواجهة الرأسمالية العالمية. ويجرى خلق أشكال جديدة من السيادة على أيدى، مثلا، الشركات الدولية. غير أن هذه العملية للعولمة الاقتصادية لا تعنى بالضرورة انتصار الأسواق الرأسمالية، وعلى العكس فإن المجتمع العالمى عالمٌ مليءٌ بالنشاط العصيانى المسلَّح الجديد. وقد بدأ شكل جديد من بنية منتشرة، متشظية، لا تقوم على الدولة، وبلا قيادة إلى حد بعيد، في الانفتاح على شبكة عالمية، ينظر إليها المؤلفان على أنها مجسَّدة في تصوُّر جديد عن Empire [الإمبراطوريةٍ]. وتتألف الإمبراطورية من "جمهور"، يفكر فيه هاردتو نيجرى على أنه تجمُّع سياسى متشظٍ. وفي سياق إحلال للبروليتاريا الصناعية، يؤلف الجمهور الممزَّق شكلا جديدا من السياسة الراديكالية بصورة كامنة يقوم، بدوره، بالتقويض تدريجيا للرأسمالية العالمية؛ ويعتقد المؤلفان بالفعل أنالرأسمالية عُرضة بصورة استثنائية لهجوم هذا الكيان الجديد المنتشر وغير القابل مطلقا للتوقع. ويُنظر إلى الحركات المعادية للثقافة والمعادية للرأسمالية في

تسعينيات القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادى والعشرين على أنها دلائـــل علـــى السياسة العصيانية المسلَّحة العالمية الجديدة التى تقوم على الجمهور. وهذا الشكل الجديد من هذه القدرة الكامنة العصيانية المسلَّحة يقوم بتسريعه الطابع الفعلى "للعمل الثقافى" فى الاقتصاد العالمى (الذى تعتمد عليه الرأسمالية العالمية تماما)؛ وهذا،بدوره، يجعل الرأسمالية بـــصورة محتملة معرَّضة أكثر كثيرا للهجوم، ليس فقط أمام الشغب أو الاحتجاج المعادى للرأســمالية، بل أيضا أمام التخريب الداخلى. كما أن الجمهور مجال لتطورات ديمقراطية جديدة جذريـــة داخل شعب عالمى، يتجاوز النماذج الديمقراطية التمثيلية الأقدم للدول الأمم. والأفكار التى يتم تطويرها هنا جذابة، رغم أنه ربما يكون من المبكر للغاية التحقق من مدى دقتهـــا وإلـــى أىَ مدى سوف يؤيد اليسار الأقدم هذه الأفكار.

الفصل الخامس

اللاَّدولتية (الأناركية)(*)

تقود مناقشة الاشتراكية بصورة طبيعية تماما إلى اللاَّدولتية التـي تـشترك معها فى عدد من القرابات الأيديولوچية. والواقـع أن بعـض أفكـار ومـدارس اللاَّدولتية جرى تصنيفها على أنها أشكال من الاشتراكية، ومع هذا فإنـه لا يجـب أيضا أنْ ننسى أنه جرى تصنيف بعضها الآخر على أنهـا ليبراليـة. والواقـع أن اللاَّدولتية تتداخل بوضوح مع كلٍّ من الأيديولوچياتيْن.

وكلمة anarchy[لا دولة] كلمة مركبة تتألف من كلمتين يونانيتين همـا an و arkhé، وتعنى، حرفيا، غياب الحكومة أو الحكام. والأكثر شيوعا هـو اسـتعمال لفظة "state" [الدولة] (بدلا من الحكومة أو الحكام) طوال القـرنين التاسـع عـشر والعشرين. ويتسلل هنا غموض من شأنه أن يكون مـدمِّرا لفهـم أوضـح لهـذه الأيديولوچيا. ويمكن أنْ تنزلق فكرة الكون "بدون دولة وحكومة" إلى مفهوم "بدون سلطة أو قواعد"؛ الذى يمكن أنْ يصير بدوره، بالانزلاق اللفظى مساويا لللاَّنظام، أو الفوضى، أو التشوُّش. ويمكننا التمييز بين هذين المعنييْن فى الحديث العـادىّ، أىْ،

(*) لتفادى المعنى الحرفى للفوضوية المستخدمة فى ترجمة جاهلة أو عدوانية لتعبير anarchism، وكذلك لتفادى الاستخدام المباشر لكلمة "أناركية" ككتابة صوتية، ولمنع الالتباس فى استخدام كلٍّ من كلمة "اللاَّدولوية" وهى المقابل العربى لكلمة antistatism باعتبارها نقيض statism [الدولوية]، وكلمة "اللاَّسلطوية" وهى المقابل العربى لكلمة nonauthoritarianism باعتبارها نقيض authoritarianism [السلطوية]، وحتى كلمة "التحررية" وهى المقابل العربى لكلمة libertarianism، فضلنا استخدام اللاَّدولتية، أىْ نظرية/حركة/مذهب اللاَّدولة للاحتفاظ بمعنى غياب الدولة أو نفيها فى الترجمة العربية لهذا المصطلح – المترجم.

حيث يمكن أنْ تشير كلمة anarchy إلى طريقة فى الحياة بدون الدولــة، أو حيــث يمكن أنْ تدل على الاضطراب العنيف mayhem الكامل. ويجرى أحيانا تــشخيص هذا الأخير والمحاكاة الساخرة له بالكاريكاتير الساخر للّــادولتىّ anarchist الــذى يوشك على إلقاء قنبلة دخان(١).

ويعترض اللادولتيون عن حق على مثل هذه الالتباسات فى الكــلام. غيــر أنهم لم يحاولوا دائما منع فكرة أن كلمة anarchy (فوضى) يمكن أنْ تنطوى علــى الإرهاب والتدمير، والاضطراب العنيف. وتوجد فطنـــة ومتعـــة ســاخرتان فــى التضمينات المشوّشة لفكرة الفوضى anarchy، وهذا التباس يشدد عليــه الأنــصار والنقاد على السواء (ward 2004). والتعليق الشهير للادولتىّ الروســىّ ميخائيــل باكونينMikhail Bakunin "الدافع التدميرى دافع خلاق"، يمسك، رغــم غموضــه، بشيء من السمة المميزة لهــذا الازدواج المــازح (Dolgoff 1972, Kelly 1982, Leier 2006). ولا شك فى أن أدبيات أواخر القرن التاسع عــشر وأوائــل القــرن العشرين التى صوّرتْ لادولتيّين، مثل The Secret Agent (1907)[العميل السرى] لـ جوزيــف كــونرادJoseph Conrad أو Germinal (1885) [چيرمينـــال] لـ: إميــل زولاÉmile Zola، تلعب على هذا الغموض.

غير أن من الصعب، كما يتفق معظم المعلقين، الإمــساك بدقــة بمعنـــى الـ anarchy ذاتها، كحركة أيديولوچية،. وهى، شأنها فى هـــذا شـــأن الأيـــديولوچيات الأخرى، تدمج طيفا واسعا من الآراء(٢). وبهـــذا فإنـــه لا ينبغـــى الإفـــراط فـــى تبسيطها(٣). ويرجع هذا التعقيد ليس فقط إلى تعددية ممثّلى الـ anarchy، بل يرجـــع أيضا إلى الأسئلة الإشكالية الماثلة فى صميم قلب الأيديولوچيا. وعلى سبيل المثال، هل تعنى فكرة "الاستغناء عن الدولة" بصورة آلية "الاستغناء عن الحكومـــة"؟ هـــل يرفض اللادولتيون كل سلطة أم يميزون بالفعل بين أنواع من السلطة؟ هل يوجـــد تمييز ينبغى عقده بين السيطرة السلطوية والسلطة الأخلاقية؟ وإذا كانـــت الدولـــة،

وربما الحكومة، غائبتيْن، فهل يبقى أىّ شكل للهوية الجماعية، مثل المجتمع؟ هل المجتمع ببساطة مجموعة من الأفراد المتعاقدين أم وحدة عضوية؟

وكما فى الأيديولوچيات التى نوقشتْ من قبل فإن كلمة anarchy ذات أصل حديث نسبيا. وقد دخلتْ فى التداول السياسى متأخراً إلى حد ما فى القرن التاسع عشر. ويوجد أول استعمال لهذا التعبير للدلالة على موقف سياسىّ فى كتاب پيير-چوزيف پرودون Pierre-Joseph Proudhon: What is poverty? An Inquiry into the Principle of Right and Government (1840) [ما الفقر؟ بحث فى مبدأ الحق والحكم]: لم يَقُمْ هذا العمل فقط بصياغة الملاحظة الملتبسة السيئة السمعة "كل ملكية سرقة"، بل اشتمل أيضا على تأكيد واضح لـ، والتزام بـ، الفوضى anarchy، وكما أكد پرودون فإنه: "كما يسعى الإنسان إلى العدل فى المساواة، يسعى المجتمع إلى النظام فى الفوضى anarchy. الفوضى anarchy – شكل الحكم الذى نقترب منه كل يوم". وقد عرّف پرودون الفوضى anarchy على أنها "عدم وجود سيّد، عاهل" (Proudhon 1970, 88–9; also woodcock 1972b) وقد أدّى هذا القول وأقوال مماثلة فى الكتاب إلى ظهور تسمية "أب الفوضى/الفوضوية"، فيما يتعلق بـ: پرودون، رغم أن الرجل ظل شخصية مشوّشة بعمق.

وقبل پرودون، كان يجرى استعمال كلمة anarchy بصورة أكثر كتعبير سيئ، يعنى عدم النظام. وقد احتفظتْ بدلالات الإساءة حتى إلى الأممية الأولى (1864). وبالتالى فإن باكونين لم يستخدم فى البداية هذه اللفظة كوسيلة لوصف النفس. ومنذ أواخر ستينيات القرن التاسع عشر فضّل باكونين تعبير Collectivist "جماعىّ"، جزئيا فى الواقع لفصل نفسه عن أنصار پرودون(٤). وفضلا عن هذا فإن الجماعيِّين لم يكونوا بالضرورة لادولويِّين anti-statist، وهذه نقطة استمرت فى جعل بعض اللادولتيِّين غير مرتاحين إلى باكونين. ومن الناحية الأخرى، استخدم ماركس بالفعل كلمة anarchist (لادولتىّ) كسباب، مشيرا ليس فقط إلى

الطابع اليوتوپى غير العملىّ، بل أيضا إلى أولئك الأفراد الذين أرادوا، فى رأيه. تدمير الأممية. وكان هدف هجومه فى أغلب الأحيان باكونين الذى حاول، بالتالى. فى البداية أنْ ينأى بنفسه عن هذا التعبير. ولاحقا سارت تسمية anarchy (فوضى) فى تاريخ معذِّب ومتعرِّج فى المؤتمرات وأدت إلى احتدام مجادلات الأممية خلال سبعينيات القرن التاسع عشر. ولم يحدث إلا فى ثمانينيات القرن التاسع عشر أنْ بدأ استعمالها على نطاق أوسع فى أوروپا وأمريكا للدلالة على حركة شاملة وموقف أيديولوچىّ متميز (Cahm 1989, 36–43).

جذور الفكر اللاَّدولتىّ

يمكن تقسيم المجادلات بشأن أصول اللادولتية إلى ثلاثة أنواع رئيسية. ولا حاجة إلى أن يستوقفنا طويلا أول هذه الأنوع. وهناك أولئك الذين يزعمون أن اللادولتية تمثل من الناحية الجوهرية نزعة تحرُّرية عامة لا تاريخية كلية الانتشار. ويجرى تأكيد أنه منذ الكتّاب اليونانيِّين القدماء فصاعدا يمكن أنْ نجد التعبير عن مشاعر لادولتية. وبنفس النزوع يجرى أيضا تأكيد أن الثيمات اللادولتية توجد ضمن نصوص صينية قديمة مثل Tao te Ching (تاو تى تشينج). ويصف الكاتب الأمريكىّ اللادولتىّ **چون كلارك** John Clark هذا العمل التاوىّ Taoist بأنه "إحدى الكلاسيكيات اللادولتية الكبرى" (Clark 1986; also Masrshall 1993, ch.4; Sheehan 2003)[٥]. وهناك حركات ومفكرون من ذوى النزعة التحرُّرية العامة، منذ زمن **سقراط** Socrates، يتعرضون لخطر مُحدِق يتمثل فى أنّ يتمّ دمجهم فى هذا المنظور الفضفاض. ويصير سوفسطائيون، ومتشدقون متحمسون، وأنصارٌ لإعادة التعميد Anabaptists وحركات معادية للثقافة منذ ستينيات القرن العشرين جزءًا من نفس النزعة التحرُّرية. وفى هذا ضعف عقلىّ فكرىّ يتجاهل عوامل تاريخية وسوسيولوچية. ويمكن أنْ توجد نظرة سطحية بصورة مماثلة، عند نقطة

ما، فى تفسير معظم الأيديولوچيات. وهناك مطالبة قوية بـ"قرابة قديمة" فـى كـل الأيديولوچيات التى كثيرا ما تكتسح الاحتراس الفكرىّ.

ويتمتع المنظور الثانى بمصداقية أكبر. وهو راسخ الجذور فى الاستقـصاء الأنثروپولوچىّ الذى بدأ فى القرن التاسع عشر بكتّاب مثل **لويس مورجـان** Lewis Morgan. وتتمثل الدعوى الأساسيّة فى أن اللادولتية إما أن لها تماثلات قوية مع، أو (بقوة وثقة أكبر) أن اللادولتية يمكن أنْ توجد بصورة جنينية فى، أشكال بدائيـة بدون رؤوس acephalous للمجتمع فى كل مكان فى العالم. ويوجد المثال المبكـر للأطروحة الأقوى فى كتـاب (1902) Matual Aid[المـساعدة المتبادلـة] لـ **پيتـر كروپوتكين**Peter Kropotkin. وهناك شكل حديث لهذه الدعوى، وله جـذور فكريـة مختلفـة، يمثلـه كتـاب (1982) Community, Anarchy, Liberty لـ **مايكـل تيلور**Michael Taylor. وكما يؤكد **تيلور** فإنه: "خلال تقريبا كل الزمن منذ ظهوره، عاش الإنسان الحديث Homo Sapiens، فى مجتمعات 'بدائية' بدون دولة" (Taylor 1982, 33) ويمكن وصف كثير من هذه المجتمعات بأنهـا فوضـويات anarchies بدائية. ويميز **تيلور** بين أنواع بعينها من المجتمعـات البدائيـة، حيـث يجـد أن المجتمعات "التى بلا رؤوس" تقترب "بصورة أوثق كثيرا من الفوضى الخالصة"[٦]. وفى سياق دفاعه عن أطروحته، يلاحظ **تيلور**: "أنا لا أرى كيف يمكن، أو يجـب، لأىّ شخص مهتم بالفوضى أو بالجماعة المحلية أنْ يتفادى فحص هذه الجماعـات المحلية، إذْ إنها تشكل الأمثلة التاريخية الرئيسية، وتقريبا الوحيدة، للفوضى وشـبه الفوضى، وهى أمثلة مهمة للجماعة المحلية على أساس أىّ تفسير للمفهوم تقريبـا" (Taylor 1982, 33).

وتطرح هذه النظرة إلى أصول الفوضى عددا من المشكلات. إذْ إنه ما يزال يوجد فيها وجه لمنظور "القرابة القديمة"، مع أنه أقل صراحة، الأمر الذى يجعلـه مكشوفا للاتهام بالمفارقة السوسيولوچية والتاريخية. وتتخلل هذه النظـرة شـمولية

مفاهيمية زائفة، رغم أنها تقوم على المفــاهيم الأكثــر جــدارة بالثقـــة للوضـــعية الأنثروبولوجية للقرن التاسع عشر. وهناك أيضا براءة بعينها فيما يتعلــق بــأنواع التنظيم. لأن كون شيء ما بلا دولة أو بلا رأس لا يعنى بالــضرورة أنـــه يمكــن وضعه، تحت عنوان خاص جدا بالقرن التاسع عشر يتمثل فى الفوضى. فلمـــاذا لا نتصوره على أنه شكل آخر للتنظيم الاجتماعى؟ ولماذا الرغبة فى دمـــج ظـــواهر كهذه فى مقولات الأيديولوجيات المعاصرة؟ وعلاوة على هذا فإن النظرات الدينية والاجتماعية إلى مثل هذه المجتمعات البدائية تبدو مختلفة للغايـــة لعـــالم فوضـــى القرنين التاسع عشر والعشرين. ومرة أخـــرى يوجـــد عنـــصر مـــن الأقاليميـــة Parocialism الرومانسية تقريبا فى محاولة استيعاب مثل هذه العـــوالم المختلفـــة. ويبدو المتوحش النبيل عند **روسو** Rousseau يتخفـــى وراء مجـــادلات المـــصلحة العامة البارعة. والواقع أنه يمكن الآن اعتبار أشكال الاعتقاد وأشكال السيطرة فـــى مثل هذه المجتمعات البدائية أسوأ إلى حد كبير من سيطرة الدولة[٧]. وكان الكثيـــر من هذه المجتمعات البدائية، رغم أنه لم تكن لها ســـلطة شـــاملة، منغمـــسة فـــى الشعوذة، والسحر، والتهديد، والعداء المتبادل، ولا شك فى أنها لم تكن تبدو نمـــاذج للاحترام المتبادل أو الحرية المتبادلة. وكما أكد بحثٌ عن مثـــل هـــذه الجماعـــات البدائية فإن:

> غياب الدولة كطريقة للتنظيم الاجتماعى لا ينطوى بالـــضرورة على غياب تلك السمات الأخرى غير المرغوبة للمجتمع الغربىّ التى نود أنْ نشهد إلغاءها: التنافس والانقسام الاجتماعى، والـــسعى إلـــى المكانة الاجتماعية، والسلطوية، والقيـــود علـــى الحريـــة الفرديـــة، وهكذا وإلخ. وقبول هذه الأسطورة إنما يمثل جزئيا نتيجةً لمَيْلِ القرن التاسع عشر إلى البحث عـــن تفـــسيرات شـــاملة أحاديـــة الـــسببية (Pilgrim 1965, 367).

والنظرة الثالثة لأصول اللادولتية تصنِّفها على أنها نتاج متأخر نسبيا للتنوير والعهد الثوريّ الفرنسيّ (Thomas 1980, 7–8; Cahm 1989, 7; Marshall 1993, x-xi). وبالإضافة إلى **ويليام جودوين** (1756-1836) William Godwin – الذى عبَّر دون شك عن الكثير من معنى مفهوم الفوضى anarchy، مغـذِّيا أحـد التيـارات المتبانية للثورة الفرنسية – كانت الفوضى ذاتها نتاجا لأواخر القرن التاسع عـشر (Clark 1977; Marshall 1993, 191ff). ولم يكن ظهورها القويّ فـى ثمانينيـات القرن التاسع عشر مصادفة. ويمكن النظر إلى الفوضى على أنها نقطة التقـاء، أو فاصل بين، الليبرالية والاشتراكية. وكمـا يعبّـر اللادولتـيّ الألمـانيّ **رودولـف روكر** Rudolf Rocker باقتدار فإن اللَّادولتية "نقطة التقاء بـين التيـارين الكبيـرين اللذين أوجدا أثناء ومنذ الثورة الفرنسية، مثل هذا التعبير المميِّز فى الحياة الفكريـة لأوروبا: الاشتراكية والليبرالية" (Rocker 1989, 21)(٨). ولا يعنى هذا أنه لا يوجد أىّ شيء مميِّز يخص اللادولتية، غير أنها تعبر حقا عن تداخلات كبيرة بينها وبين أيديولوچيات أخرى.

ويمكن الرجوع بتاريخ فترة الحركة اللادولتية بصورة تقريبية إلى الفترة من ثمانينيات القرن التاسع عشر إلى ثلاثينيات القرن العشرين. وقد شـهدتْ الحـرب الأهلية الإسپانية المحاولات النشيطة الأخيرة لبنـاء كوميونـات لادولتيـة، إلا إذا أدرجنا الحركة المعادية للثقافة لستينيات القـرن العـشرين (Brenan 1969; Smith 2007; Graham 2008). وكان اللادولتيـون مـشاركين علـى هـامش الثـورتين الرئيسيتين: فى روسيا وفى إسپانيا. وكان قد تم القضاء عليهم فى كلا الحالتين بكل سرعة. وفى حالة اللادولتيِّين الأوكرانيِّين بقيادة **نستور ماخنو** Nestor Makhno بعد الثورة الروسية، كان نجاحهم قد امتدّ بسبب ظروف الحرب. ومسألة ما إذا كانـت حركة **ماخنو** لادولتيَّة بصورة حقيقية، نظرا للظروف المتطرفة للحرب، مفتوحـة للجدال (Avrich 1967, 209-22; Guérin 1970, 89, 101; Arshinov 1974).

وقد أكَّد بعض الكتّاب، كما سبقت الإشارة، أن عودةً إلى الثيمات اللادولتيــة يمكن أن نجدها فى الحركات المعادية للثقافة لستينيات القرن العشرين، وكذلك فــى الحركات المعادية للرأسمالية، والمعادية للعولمة، والحركات الاجتماعيــة الجديــدة لتسعينيات القرن العشرين، حتى الوقت الحاضر (Marshall 1993; Sheehan 2003; Tormey 2004; Day 2005; Franks 2006; Mayer 2008). والصعوبة الوحيدة التى تظهرهنا هى أن كثيرا من هذه الحركات الأخيــرة، رغــم أن مــن الجلــىّ أنهــا أيديولوجية ومؤثرة فى قطاعات بعينها، ما يزال من الصعب تفسيرها. وإلى يومنــا هذا، يبدو أن هذه الحركات تحتوى على عناصر مقاومة محلية أكثر سلبية للقــوى العالمية، بالإضافة إلى أشــكال إيجابيــة للادولتيــة، والإيكولوجيــا، والنــسوية، والاشتراكية. وتُوجز أفكار **مايكل هاردت** Michal Hardt و**أنطونيو نيجرى** Antonio Negri حول الطابع المنتشر وغير المنظم وبلا قيادة لل"جماهير" Multitude بعــض هذا الإحساس بالتعقيد الداخلىّ العميق؛ رغم أن هذين المؤلِّفين المحــدَّدَيْن ينظــران إلى مقولة "جماهير" هذه على أنها تشير إلى سياسة جديــدة وتحريريــة كاحتمــال (Hardt and Negri 2006). ومن الجلــىّ أن قــضايا مثــل التــصنيع المتزايــد، والرأسمالية المعولَمة، والقوة النووية، والتلــوث، وتهديــد الأزمــة الإيكولوجيــة العالمية، وازدياد حدة سلطة الدولة، والمجهود الحربىّ، أضفتْ طابعا راديكاليا على جيل جديد بما قد يبدو أحيانا أنه أفكار لادولتية (Marshall 1993; Purchase 1995; Day 2005). والواقع أن كتّابًا لادولتيّين من خمسينيات القرن العشرين (وفى بعض الحالات من ثلاثينيات القرن العشرين)، مثــل **بــول جودمــان** Paul Goodman، و**هربرت ريــد** Herbert Read، و **ألــيكس كومفــورت** Alex Comfort، و**كــولين وارد** Colin Ward، و**نعوم تشومسكى** Noam Chomsky، و**موراى بوكتشين** Murray Bookchin، تصدوا جميعا لقضايا مماثلة من داخل منظور منهجىّ لادولتىّ (Ward 1973, 2004; Bookchin 1982, 1986a, 1986b, 1992; Marshall 1993, 539ff; Chomsky 2004)[٩]. وواصل جيل جديد من المجلات، مثــل بــلاك روز Black

Rose، وهاربنجر Harbinger، وتيلوس Telos، ذى راڤن The Raven، تعزيز النقد اللادولتىّ وفضلا عن هذا، تُواصل فريدام پـرس Freedom Press، وبـلاك روز، وإيه. كى. پرس AkPress نشر كميات ضخمة من الأدبيات ذات الصلة باللادولتية.

وسؤال لماذا تطورت اللادولتية منذ ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عـشر معقد، حيث تكون الإجابة فى كثير من الأحيان محددة بمجتمعات خاصـة. وعلـى سبيل المثال فإن أسباب تطور اللادولتية الروسية ربما كانت مختلفة للغايـة عـن أسباب تطور الأشكال المختلفة، الشكل الأمريكىّ، أو الإسپانىّ، أو الفرنسىّ. وإلـى حدّ ما يوجد أيضا بُعْد فكرىّ لأصل مختلف أشكال اللادولة، وهـذ نقطـة سـوف نناقشها فى القسم التالى. وعلى هذا فإن أصل اللادولتية الفردية له قرابات فكريـة أوثق مع الليبرالية الكلاسيكية، على حين أن اللادولتية الشيوعية أو الجماعية كانت قد صيغتْ فى سياق المجادلات الفكريـة المحتدمـة مـع البلانكيـة Blanquism والماركسية فى الأممية. ومنذ ثمانينيات القرن التاسع عـشر فـصاعدا، ظهـرت لادولتيّات فى كل المجتمعات الأوروبية، وكذلك فى الهنـد، وأمريكـا الجنوبيـة، واليابان، والولايات المتحدة الأمريكية (Marshall 1993, 496ff).

ومن غير الممكن فى الواقع كشف النقاب عن أساس منطقىّ شفاف يـشكل أساس تطور اللادولتية. ويمكن أنْ يشتمل دليل تقريبىّ على النقاط التالية. فى القرن التاسع عشر نرى بعض التطورات التاريخية الحاسمة. وكان أهمها نمـو الـدول-الأمم وزيادة مركزيتها، هذا الأمر الذى وجده عدد من الأيديولوچيات، بما فى ذلك الليبرالية، مزعجا بصورة عميقة. وفضلا عن هذا، كان هناك التوسـع الملحـوظ للرأسمالية الصناعية والانقلابات الاجتماعية، والاقتصادية، والـسياسية، والعـوز المصاحب لها. وتمثلتْ نتيجة منطقية لهذا، خاصةً فى المجتمعات الأكثر ريفية، فى صدام بين أنماط الحياة الصناعية والزراعية ولم يكن من باب الصدفة أن اللادولتية تلقّتْ، حتى ثلاثينيات القرن التاسع عشر، دعمها الأكثر فاعليـة فـى المجتمعـات الأكثر ريفية وذات القاعدة الفلاحية فى الهند، وروسيا، وإسپانيا، وإيطاليا.

وقد توافق التطور الاجتماعىّ المذكور أعلاه مع تراث ثورىّ أوروبىّ جبار. وصارت تواريخ بعينها فى هذا التراث جزءًا من علم أيقونات الاشتراكية واللادولتية، كل منها بما يصاحبها من سِيَر القديسين والخلاف العنيف المزعج فيما يتعلق بمعناها الحقيقىّ. وكان يُنْظَر إلى الثورات الأوروبية فى 1789، 1830، ١٨٤٨، ١٨٧١، ١٩١٧، ١٩٣٠ على أنها نتيجة تطورية مُشْرَبة بغائية مقدسة للتحرر. وقد مُنحِ علم الأيقونات رُخْصته وجرت الدعاية له فى المجالات الكبرى فى الأمميات الأولى، والثانية، والثالثة، منذ ستينيات القرن التاسع عشر فصاعدا. وقد نظر اللادولتيون إلى أنفسهم على أنهم جزء من هذه العملية التحررية. وفى حالات كثيرة أخذت معارضتهم للدولة وللتصنيع الواسع النطاق إشارة بدئها من معارضةٍ للماركسية، التى نظرتْ إليها اللادولتية على أنها تخون مهمة التحرير وتتخلى عنها لمصلحة شكل من أشكال رأسمالية الدولة.

طبيعة اللاّدولتية

اللادولتية، مثل الاشتراكية، موضوع لقدر كبير من التحدِّى النقدىّ. ويُسلِّم معظم المعلِّقين، وكثير من اللادولتيِّين أنفسهم، بتنوع فى الرأى. ويجب أنْ يكون هذا متوقَّعا بمعنى من المعانى، نظرا للإيمان القوىّ بحرية الرأى المتضمنة فى الكثير من الجدال اللادولتى. كذلك فإنه، مثل معظم الأيديولوچيات، يوجد عدد من الطرق التى يمكن بها تصنيف الحركة. ويمكننا أنْ نصنِّف اللادولتيات إما وفقًا لأفكار وغايات معلنة محدَّدة، أو بتاكتيكات خاصة مستخدمة، أىْ سلامية أو عنيفة (Friedrich 1972). وقد تحقق هذا الجدال فى المجادلات الأحدث حول الإستراتيجيات المعادية للرأسمالية والمعادية للعولمة فى العقد الأول من القرن الحادى والعشرين (Day 2005).

ويوجد، فضلا عن هذا، اختلاف كبير بشأن عدد من مدارس واللادولتية. وتفضيلي الشخصيّ هو التمييز بين الطبعات الفردية، والجماعية، والشيوعية، والتبادلية، واللادولتية السينديكالية. ويمكن وصف هذه الطبعات بأنها أشكال كلاسيكية من اللادولة (Growder 1991)(١٠). ويشمل علم التصنيف المعتمد هنا بعض الأشكال الفرعية. وعلى سبيل المثال، كانت إحدى الطبعات الأكثر شعبية للتفكير اللادولتيّ الفرديّ فى الولايات المتحدة الأمريكية، فى العقدين الأخيرين من القرن العشرين، مرتبطة باسم **موراى روثبارد** Murray Rothbard وحصلت على اسم اللادولتية-الرأسمالية anarcho-capitalism (Rothband 1978). وهناك أشكال ممكنة أخرى وفقا لهذا المخطط وكان هناك، على سبيل المثال، اهتمام لأقلية ما فى تطوير مفهوم اللادولتية بعد-الحداثية Postmaodern anarchism (May 1994). وهذا يطابق الفكرة مع النقد الطفيف لانتشار السلطة فى المجتمع الحديث والذى عرضه كُتّاب بعد – حداثيِّين مثل **ميشيل فوكو** Michel Foucault، و **چيل ديلوز** Gilles Deleuze، و**چان- فرانسوا ليوتار** Jean-François Lyotard. ويُنْظَر إلى هذا النقد على أن له جذورا فى التفكير اللادولتيّ(١١). وتبقى مسألة ما إذا كان يمكن عقد صلة قوية بين اللادولة الكلاسيكية وما بعد البنيوية Poststructuralism مفتوحة(١٢). وعلاوة هذا فقد اعتبر البعض أن معاداة الرأسمالية، ومعاداة العولمة، وجوانب للحركات الاجتماعية الجديدة تمثل أيضا تطورا فريدا للادولتية (Day 2005; Franks 2006). وكان بعض اللادولتيِّين المبكرين الأكثر تطرفا من المنادين بـ(الدعاية بالأفعال) فى ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر أقرب إلى للادولة العدمية nihilist (١٣). وفى أواخر القرن العشرين، وصف اللادولتيّ الأمريكيّ **موراى بوكتشين** Murray Bookchin نفسه بأنه لادولتى-إيكولوچيّ eco-anarchist. كما تحدث آخرون عن "اللادولتية النسوية" feminist anarchism وقد آثرتُ أنْ أتبع طريقة تصنيف أكثر رسوخا. وعلى هذا فإن اللادولة بعد-الحداثية، واللادولتية العدمية، واللادولتية-الإيكولوچية، واللادولتية المعادية للرأسمالية، واللادولتية النسوية لن تُعْتَبَر مجموعات منفصلة من اللادولة. ورغم وجود حجة أقوى بكثير

لصالح **بوكتشين**، فإن التفسير الحالىّ سوف يعامله على أنه ممثل فريد للادولتية الشيوعية (مع اهتمام قوىّ باللادولتية-الإيكولوجية) (Bookchin 1986b, 92 and Bookchin 1992).

ويمكن أنْ نُلاحظ بوضوح اللادولة ذات الطابع الفردىّ لدى كتاب أمريكيّين مثل **جوشيا وارين** Josiah Warren، و**بنچامين تاكر**Benjamin Tucker، و **ألبرت چاى نوك**Albert Jay Nock، و**موراى روثبارد**. ولا يتلاءم **روثبارد** بسهولة داخل هذه المجموعة بسبب هاجسه الخاص ضد الرأسمالية. ورغم أن الفرديِّين يختلفون بصورة ملحوظة بشأن قضايا كثيرة فإن الخيط المشترك الذى يجمعهم ضمن تحالف غير مستقرّ يتمثل فى التزامهم الصارم بالفرد السيد، وفى حالات كثيرة، تأكيدهم للأهمية الرئيسية للحرية الفردية. ويوجد فى التراث الأمريكىّ أيضا تأكيد لقيمة الملكية الخاصة. غير أن التزامهم الأكثر رسوخا إنما هو بفردية أصلية(١٤). وفيما وراء هذا، تظهر الفوارق. فبصرف النظر عن الأهمية الأساسية للفرد فإن أفكار **ماكس شتيرنر** لا تتلاءم بسهولة شديدة مع اللادولتيّين الفرديِّين الآخرين (Leopold introduction to Sterner 2000). وتنطبق نفس الفكرة على **ويليام جودوينوليف تولستوى**Leo Tolstoy، اللذين، رغم تركيزهما على الفرد لا يرتبطان بالتصور الأمريكىّ للفردية.

وكانت اللادولتية الجماعية مرتبطة بصفة رئيسية بأفكار **ميخائيل باكونين** (Kelly 1982, Leir 2006). وبصرف النظر عن أفكاره الوحدوية السلافية المميِّزة ومشاعره المعادية للألمان، كان يجرى الاحتفاء بـ **باكونين** لإيمانه بالعفوية الثورية، وتمجيده النظرىّ للحافز التدميرىّ، ومعاداته المريرة للماركسية، وتصوُّره عن الديكتاتورية اللادولتية الثورية. ومن الناحية التنظيمية، كان **باكونين** يؤمن بإضفاء الطابع الجماعىّ على وسائل الإنتاج، حيث يتحدد التوزيع بمعايير العمل. وعلى هذا النحو أكد **بيتر كروبوتكين** Perter Kropotkin أن اللادولتيِّين الجماعيِّين كان

لديهم تصور عن العدالة يختلف للغاية عن اللادولتيِّين الشيوعيِّين، الذين كانوا يؤمنون بمبدأ الحاجة (Kropotkin 1914, 217ff).

وتمثل اللادولتية الشيوعية مكوِّنا من أقوى مكوِّنات الفكر اللادولتيّ إلى يومنا هذا. وكان **كروپوتيكن** الممثل المبكر الأشهر لهذا الشكل المختلف من اللادولتية. وشمل آخرون **إيرِّيكومالاتيستا** Errico Malatesta، و**ألكزاندر بيركمان**Alexander Berkman، و **إمّا جولدمان** Emma Goldman، و**كولين وارد**Colin Ward، و**موراى بوكتشين** (Ward 2004; Fellner 2005; Guérin ed. 2005, Goldman 2006). واللادولتية الشيوعية ملتزمة بمبدأ الملكية المشتركة، من حيث الملكية العقارية، والإنتاج، والإسكان. وفى حالة **كروبوتكين**، يُفْتَرض قيام التوزيع، على أساس الحاجة. ويتداخل مثل هذا الالتزام مع بعض جوانب الحل الإصلاحىّ والليبرالية الاجتماعية. كما يؤكد اللادولتيون الشيوعيون ضرورة التضامن الاجتماعى والنزعات التعاونية. ويُنْظَر إلى مثل هذه المفاهيم على أنها كامنة فى الطبيعة البشرية. وتكرَّر هذا الاتجاه فى كتابات **بوكتشين** وارتبط بثيمات التوازن والانسجام الإيكولوچىّ (Bookchin 1982, 1986b, 1992)[١٥]. وكان أول عمل لادولتىّ شيوعىّ يقدِّم هذه الحالة هو كتاب **كروپوتكين** "المساعدة المتبادلة". وتبقى الحرية قضية متناقضة قليلا فى اللادولة الشيوعية. وهى مرتبطة فى العادة بالنمو الأخلاقىّ والتطور الذاتىّ للفرد ضمن مجتمع، الأمر الذى يمكن فهمه بصورة أفضل على أنه مفهوم إيجابىّ للحرية، على أن هناك استثناءات على هذا ضمن بعض الكتابات اللادولتية الشيوعية. وأخيرا فإن اللادولة الشيوعية، مثل اللادولتية الجماعية، ترفض نشاط السوق والإنتاج الخاص للسلع.

وكانت اللادولة التبادلية مرتبطة بـ"أب اللّادولة"، **پيير-چوزيف پرودون**. وقد تغيرتْ نظرات **پرودون** خلال فترة حياته. بل ذهب فى وقت لاحق إلى حد الاعتراض على لقب "لادولتىّ". ويمكن تلخيص نظراته المبكرة بشأن اللادولة بتعبير "تبادلية" Mutualism. وقد حدس أن التنظيم السياسىّ الذى يقوم على

افتراض الدولة سيحلّ محله التنظيم الاقتصادىّ. وسوف تختفى الحكومات والدول وسوف يرتبط الأفراد ببعضهم البعض من خلال عقود اقتصادية متبادلة. وكانت التبادلية، التى تُسَمَّى أحيانا "التكافلية" guaranteeism، شكلا من أشكال اللادولة التعاقدية contractarian. وكان التنظيم الوحيد الذى لن يكون تعاقديا يتمثل فى العائلة، التى بقيتْ غير متوَّرة، وهيراركية، وبطريركية. وكانت النساء، إلى حد كبير، مستبعَدات من مزايا اللّادولة. وسوف يحوز البشر الملكية الخاصة (طالما كانوا لا يستغلون الآخرين أو يظلمونهم)، ويعملون لحسابهم الخاص. ويمكنهم أنْ يبدأوا أعمالهم عن طريق اقتراض الائتمان، دون فائدة، من "بنك ائتمان تبادلىّ". كما يمكن تبادل منتجاتهم مقابل إشعارات إضافة Credit notes يضمنها البنك. وسيكون التوزيع غير نمطىّ ومعتمدا على العمل والإنتاجية. ورغم هذا، كانت ما تزال توجد خلفية أساسية من المساواتية والحرية. ولن تجوز التعاقدات تحت الإكراه الاقتصادىّ أو تحت شروط الحرية غير المتكافئة. وسوف يتمثل مجتمع عادل فى مجتمع تكون فيه المساواة وحرية التعاقد مكفولتين. وقد أطلق **برودون** على مفهومه التعاقدىّ للعدل اسم "العدالة التبادليّة" Commutative justice.

والنوع الأخير من اللادولتية هو اللادولتية-السينديكالية، التى تطورتْ عن حركة السينديكالية الأعرض والأقدم قليلا (Jennings 1990). ولكلمة Syndicalism[سنيديكالية] معنيان. من ناحية، يمكن أنْ تدل ببساطة على النقابية العمالية trade unionism بمعنًى محايد. ومن الناحية الأخرى، تعنى النقابية العمالية الثورية أو النضالية، المكرَّسة للإطاحة بالرأسمالية والدولة. وكانت الآلية المعتادة للإطاحة هى الإضراب العام. وقد تصوَّرتْ السينديكالية إعادة البناء المحتومة للمجتمع وفقا اللادولة. وكانت هذه الحركة آخذة فى النمو خلال ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر فى فرنسا. وفى أوائل القرن العشرين امتدَّتْ إلى الولايات المتحدة الأمريكية مع عمال العالم الصناعيِّين Industrial Workers of the World (Wobblies) الشهيرين، مكتسبةً ممثلين فعالين للغاية، وإنْ مميَّزين، فى شخص **يوجين ديبس** Eugene Debs و**دانييل دو ليون** Daniel de Leon (Marshall 1993,

1–500). كما تطورتفى إيطاليا، وإسبانيا، وأستراليا، وأمريكا اللاتينية، وبريطانيا بين بلدان أخرى. وفى بريطانيا كان تأثيرها ملحوظا بأقصى قوة فى حقول الفحم بجنوب ويلز قبل 1914، ومع هذا فإن دورها وتأثيرها المحددين فى إثارة الاضطراب العمالىّ ما يزالان موضع جدال محتدم (Morgan 1975, Holton 1976).

وبسبب نزعتها النضالية ضد السياسية وضد الدولة، اجتذبتْ السينديكالية دعم واهتمام بعض اللادولتيِّين، ولكنْ ليس كلهم. وكان البعض منجذبين بجذورها التنظيمية المعادية للسياسة بعمق داخل الطبقة العاملة. ولم يكن على الكوميونات أنْ يُعاد بناؤها؛ إذْ كانت الثقافة الثورية والهياكل اللامركزية الشعبية قائمة بالفعل. وبعد مؤتمر لادولتىّ فى أمستردام فى 1907 حاول كثير من اللادولتيِّين أنْ يتَّحدوا مع السينديكالية، ومن هنا تسمية اللادولتية–السينديكالية anarcho-syndicalism. وقد نظر البعض، مثل اللادولتىّ الألمانىّ **رودولف روكر** Rudolf Rocker، إلى اللادولتية–السينديكالية على أنها الدرب الذى ينبغى أنْ يسلكه اللادولتىّ فى المستقبل. ودحض آخرون، فى التيار الرئيسىّ للسينديكالية، مثل **ڤيكتور جريفويل** Victor Griffuehles، وفى التيار الرئيسىّ للادولتية مثل **مالاتيستا** و**كروپوتكين**، أىّ علاقة بين اللادولتيِّة والسينديكالية.

وبصفة أساسية رفضتْ اللادولتيِّة–السينديكالية كل سياسة دولتية التوجُّه state-oriented: الأحزاب، والبرلمانات، والديمقراطية، وما شابه ذلك. كما أبدتْ اتجاها قويًّا معاديًا للفكر، رافضة التعليم البرجوازىّ وأشكال الفكر البرجوازية ونادت بالحرب الطبقية وتدمير الرأسمالية عن طريق العنف المسلَّح والإضرابات العامة. وسوف تشكِّل المجموعات المنتجة نويات المجتمع الجديد. وستكون هذه جمعيات فيدرالية منظمة ذاتيا ومُدارة ذاتيا بصورة ديمقراطية للعمال الذين سيُبْدعُون ثقافتهم الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية الخاصة بهم وسيقومون بهذا حتى قبل الثورة. وهذا الاستقلال دافع عنه بقوة فى أواخر تسعينيات القرن التاسع

عشر **فرنان بيلوتييه** Fernand Pelloutier، الشخصية القيادية البارزة فى السينديكالية الفرنسية المبكرة، باعتباره مكوِّنا مهمًّا من مكوِّنات مفهومه عن مجلس العمل Bourse du Travail. وكان يجرى تصوُّر المجلس Bourse على أنه بيت اجتماع ضمن محليةٍ لعمال كل السينيديكات (النقابات العمالية). وكانت له وظائف عديدة: كتبادل للعمال، ومكان اجتماع، وإنشاء خزينة إضراب، وكمركز تعليمىّ يشتمل على مكتبة. وبالإضافة إلى القيام بوظائف عملية وإستراتيجية، فإن المجلس سيجعل من الممكن بناء ثقافة عمالية جديدة.

وقبل أنْ ننتقل إلى مناقشة سمات الفكر اللادولتىّ، من الضرورىّ أنْ نُلِمّ بمشكلة ضمن هذا السيناريو لـ "مدارس اللادولة". هل يمكن وصف كل المدارس المذكورة أعلاه بأنها لادولتية؟ وضمن الأدبيات المعنية كانت توجد عدة محاولات لتضييق المجال. وبالإضافة إلى اللادولتيِّين الشيوعيِّين فإن كل مدارس اللادولة تقريبا موضوع لهذه المحاولة للتضييق. وعلى سبيل المثال فإنه منذ زمن بداية اللّادولتية اعتبر الكثيرون أن اللادولتية-السينديكالية كانت خارج الحركة اللادولتية الرئيسية. ولكنْ، حتى إذا جرى اعتبار اللادولتية السينديكالية جزءا من اللادولة فإنه يجرى فى كثير من الأحيان رفض كُتّاب مرتبطين شعبيا بهذه المدرسة، مثل **چورچ سوريل** Georges Sorel، و **إدوارد بيرث** Eduard Berth، و **إيبير لاجارديل** Hubert Lagardelle، باعتبارهم لم يسهموا فيها إلا بالقليل. وهكذا علّق **رودولف روكر** بأنه لا أحد من هذه الشخصيات البارزة كان له "تأثير يستحق الذكر" على أىٍّ من اللادولة أو اللادولتية-السينديكالية (Rocker 1989, 134) ويلاحظ معلِّق آخر. **ديڤيد ميللر** David Miller، بأن السينديكالية كانت "دائما تحالُفًا بين عناصر متباينة أيديولوچيًّا"، وبأنها "لم تكن لادولتية الطابع بصورة صريحة" (Miller 1984, 125, 132). غير أن **روكر**، بين آخرين، لم يشارك فى هذا الرأى الأخير. فقط نظر إلى اللادولتية- السينديكالية على أنها المركز الحيوىّ للادولة.

وهناك شخص آخر من المفضل بصورة خاصة استبعاده هو **ماكس شتيرنر**. وكما لاحظ **چون كارول** John Carroll فى مقدمته لكتاب **شتيرنر**: The Ego and His Own (1844) [الأنا وذاته]: "ظلت الدراسات الفكرية عن اللادولتية تميل إلى إبداء عداء عميق لفيلسوف الذات" (Carroll introduction to Sterner 1971; also Leopold interoduction to sterner, 2000). ويشير **كارول** إلى أنه قد يكون من الأفضل اعتبار **شتيرنر** عدميا nihilist وليس لادولتيًّا، وهو ليس وحيدا فى هذا التقييم. ويواصل **كارول**: "الدفاع العنيد لـ **شتيرنر** عن تحقيق الذات يضعه بعيدا عن فلاسفة لادولتيِّين آخرين، خاصة **پرودون** و **كروپوتكين**". غير أنه لا يوافق الجميع على هذا الحكم. وفى دراسته Max Sterner's Egoism[أنانية ماكس شتيرنر]، يؤكد **چون كلارك** أن تأثير **شتيرنر** على اللادولتية الفردية قد تواصل إلى الوقت الحاضر، وأنا أشك بقوة فى أنه ما يزال يتعاظم بالفعل" (Clark 1976, 89; also Patterson 1971)

ومرة أخرى، أشار **چيرى جاوس** Jerry Gaus و **چون و. تشاپمان** إلى أنه لم يَجْرِ فقط استبعاد "اللادولتية-السينديكالية، بل أيضا "اللادولتية-الرأسمالية" الفردية (Gaus and Chapman in Pennock and Chapman eds 1978, xxv). وقد تكررت هذه الفكرة فى مقال فى وقت لاحق فى نفس المجلد لـ **ديڤيد ويك** David Wieck، الذى يعلق بأن الحركة الأخيرة هى "بصورة كاملة خارج التيار الرئيسىّ للكتابات النظرية اللادولتية" (Wieck in Pennock and Chapman eds 1978, 215). أما أولئك الذين داخل الحركة اللادولتية الشيوعية فقد كانوا حريصين بصورة خاصة على أنْ يشطبوا على لادولتيِّين فرديِّين، مثل **روثبارد**. ومن الجلىّ أنه من غير المريح أنْ يجدوا أنفسهم مرتبطين بمثل هذه الأفكار البغيضة. ولم يظهر أن **روثبارد** نفسه منزعج بهذا النقد، ومن الجلىّ أنه نظر إلى انتماءاته على أنها تقع مباشرة ضمن لادولتية تحررية فردية.

وإذا نظر المرء عن كثب إلى الحركة اللادولتية فإنه يمكن تكرار هذه العملية إلى ما لا نهاية. وقد عبَّر معظم اللادولتيِّين الشيوعيِّين والجماعيِّين عن نفورهم من لادولتية **برودون** التعاقدية، التى رأوا أنها تكشف بوضوح عن "عقلية صاحب محلّ تجارىّ" (Graham in Goodway ed. 1989, 163). كما أحسُّوا بعدم الارتياح إزاء نظرية العمل للقيمة عنده، ومفهومه عن العدل التبادلى القائم على السوق، ونظرته البطريركية إلى العائلة، وكفاحه فى سبيل أنْ يصير مرشحا برلمانيا، وتأييده للجنوب والعبودية فى الحرب الأهلية الأمريكية، وكذلك، وليس بصورة أقل، إيمانه اللاحق بدور دولة فيدرالية. وبنفس الروح، نظر معلَّقون لادولتيون -منهم **ڤيرنون ريتشاردز** Vernon Richards و**دانييل جيرين** Daniel Guérin، إلى جماعية **باكونين** على أنها تتسق مع موقف ماركسىّ أكثر مما مع اللادولتية (Richards in Malatesta 1984, 209; also Guérin in Goodway ed. 1989, 118). وهذا المسار من الدحض والتقييد المتبادلين لا نهائىّ كاحتمال ولا يبدو أنه يمثل دربا من المفيد جدا أنْ نسلكه.

وأخيرا، يجدر بالملاحظة أن مختلف مدراس اللادولتية عاشت فى علاقة متوترة، متشابكة، وبالغة التعقيد مع كل من الماركسية والليبرالية وفى وقت أحدث مع الإيكولوچيا (Thomas 1980). ولن نعالج هذه النقطة بصورة منفصلة، غير أنه سيُشار إليها بإيجاز فى سياق المناقشة. والآن وبعد أنْ عرضنا الخطوط العريضة لمدارس اللادولة سنبحث الآن بعض عناصر الفكر اللادولتىّ من خلال عدسات مختلف المدارس.

الطبيعة البشرية

هناك ثلاث نقاط أساسية نشير إليها بشأن قضية الطبيعة البشرية. أولا، بكل تأكيد، لا يؤمن اللادولتيون جميعا بنفس المفهوم عن الطبيعة البشرية. وهناك

اختلافات ملحوظة جلية بين مفكرى ومدارس اللادولة. ثانيا، مفاهيمهم عن الطبيعة البشرية لا تكشف دائما عن التفاؤل أو الكمال. وهم متهمون فى كثير من الأحيان بالإيمان بمعتقدات متفائلة بسذاجة، ولكن كما يلاحظ روثبارد: "أعترف بأننى لا أفهم أساس هذا الاتهام... وأنا أفترض مع معظم المراقبين أن الجنس البشرىّ خليط من الخير والشرّ، من الميول المتعاونة والإجرامية" (Rothbard in Pennock and Chapman eds 1978, 193). وفى وقت مبكر فى القرن العشرين أبدى اللادولتىّ الشيوعىّ مالاتيستا نفس وجهة النظر بالضبط فيما يتعلق بلا معصومية الطبيعة البشرية(١٦). ثالثا، لا يعتنق كل اللادولتيِّين بالضرورة مفهوما مطلقا أو ثابتا عن الطبيعة البشرية. وفى حالة كُتّاب مثل كروپوتكين وإليزيه ريكلىElisée Reclus، كان ما يزال يُنْظَر إلى البشر على أنهم مخلوقات ناشئة بيولوجيًّا. وكان كلٌّ من كروپوتكين و ريكلى جغرافيَّيْن وعالميْن طبيعيَّيْن من حيث التعليم. وكانت تفسيراتهما للسلوك البشرى تقوم فى نهاية الأمر على أساس العلوم الطبيعية. واعتقد لادولتيون آخرون، سابقون ولاحقون على السواء، أن البشر يتغيرون تدريجيا من خلال صقل وتطور العقل. ومع زيادة معرفة القراءة والكتابة وتوفُّر الكتب، لا مناص من أنْ يتقدم المجتمع البشرىّ فى نهاية الأمر. وقد مَفْصَلَ جودوين هذا من منظور تنويرىّ، على حين أن كُتّابًا من باكونين إلى بوكتشين ربطوا هذه الثيمة بوجهة نظر أكثر هيجلية بشأن نموّ العقل.

على أن فكرة الطبيعة البشرية تبقى أساسية فى الفكر اللادولتىّ. ويتمثل ما يميِّز وجهات النظر داخل الحركة اللادولتية فى نقطة انطلاق كل منها. ويمكن النظر إلى وجهات النظر هذه، بطريقة مبسطة، على أنها فردية أو اجتماعية. ويحدِّد أحد المنظوريْن مكان البشر على أنهم ممثلون أحرار مستقلون يصوغون مشاريع حياتهم خارج المجتمع؛ ويصوِّر المنظور الآخر البشر على أنهم يتطورون داخل مجتمع ويحققون الحرية والفردية من خلاله. ويمثل هذان المنظوران اتجاهين عريضين داخل الفكر اللادولتىّ.

ويمكن أنْ نجد أشهر أمثلة الاتجاه الاجتماعى فى إنتاج كروپوتكين. فقد رفض سيطرة المفهوم التنافسىّ للتطور. ومن دراسته للسلوك الحيوانىّ والمجتمعات البدائية فى سيبيريا، وبحافز من إنتاج عالم الحيوان كارل كيسلر Karl Kessler، انتهى إلى استنتاج أن الحيوانات، بما فيها البشر، تزدهر فقط فى مجتمعات تعاونية. وقادته نتيجة ملاحظاته لأنواع حيوانية عديدة إلى ملاحظة أنه: "فى كل هذه المشاهد للحياة الحيوانية التى مرت أمام عينىّ، رأيتُ المساعدة المتبادلة والدعم المتبادل يتواصلان إلى الحد الذى جعلنى أشكّ فى أنه توجد فى هذا سمة ذات أهمية قصوى لاستمرار الحياة، والمحافظة على كل نوع، والمزيد من تطوره" (Kropotkin, 1914, ix). ويأتى التضامن الاجتماعىّ والمساعدة المتبادلة للبشر بصورة طبيعية. إنهما جزء من قانون الطبيعة. وكان كروپوتكين متفائلا بصورة عميقة فيما يتعلق بالخصال التعاونية، الإبداعية، الغيْرية للطبيعة البشرية. وكانت الطبيعة هَى معلِّمة الأخلاق – وهذه دعوى استكشفها كروپوتكين فى كتاب عن الأخلاقيات (Kropotkin 1924). ولم يُنكر كروپوتكين عنصر الصراع، بل أشار إلى أنه حدث إفراط فى التشديد عليه من جانب مساعدى دارون. ويجرى أخذ الأيِّل الأسمر، والبَجَع، والنحل، والغُرَيْر، على أنها جميعا تأييد لفرضية المساعدة المتبادلة. ورابطًا هذا بالنظرية السياسية، علق كروپوتكين بالجدية الكافية بأنه: "تبرَّأ النحل والنمل الأبيض من 'الحرب الهوبزية' Hobbesian war وهما يتكيفان معها" (Kropotkin 1914, 14)(١٧).

وكانت الأطروحة الأساسية هى أن الكائنات الأصلح بيولوچيًّا كانت الأكثر تعاونية. فالطبيعة ليست حمراء الأسنان والمخالب. وهذا جلىّ حتى بالنسبة للمجتمعات البشرية البدائية(١٨). ويلاحظ كروپوتكين أن الشعوب البدائية تجد أن من المستحيل أنْ تفهم فرديتنا كما نفعل نحن مع تعاونهم. وبالنسبة للبدائيِّين، "تُمثل التضحية بالذات لمصلحة العشيرة حدثا يوميا" (Kropotkin 1968, 112). وفى فصول لاحقة من كتابه "المساعدة المتبادلة" يتتبَّع كروپوتكين هذا التضامن البشرىّ عبر الكومونات القروية، والمدن القروسطية، والنقابات الحرفية القروسطية. وتمثل

الحياة التنافسية فى الدولة، فى نظر كروبوتكين، انحرافا تاريخيا. والواقع أن التعاون والمساعدة المتبادلة ما يزالان يتواصلان رغم وجود الدولة.

ومن الجلىّ أنه كان عند كروبوتكين إيمان مؤثِّر ومتفائل بجماهير البشر، وهذا موقف أدَّى حتى ببعض الرفاق اللادولتيِّين الشيوعيِّين إلى اتهامه بالسذاجة[١٩]. وما يزال إيمانه بالطبيعة يتردد صداه فى كتابات اللادولتىّ الشيوعىّ المعاصر موراى بوكتشين، الذى يعلّق قائلا إن: "الإيكولوچيا لا تُقِرّ بأىّ هيراركية على مستوى النظام الإيكولوچى. ولا وجود لـ 'ملوك للوحوش' ولا لـ 'نمل غير متطور'. ... والواقع أن ما يحيا... يلعب دوره المتكافئ فى المحافظة على توازن وسلامة الكل" (Bookchin 1986b, 56-60). فالطبيعة إذن لادولتية بصفة جوهرية فى نظر بوكتشين. وهذا الإيمان باللّادولة "الطبيعية" يجمعه بعض الشبه مع ملاحظة أليكزاندر بيركمان أن الأطفال "يُبْدُونَ ميلا غريزيا إلى الفردية والاستقلال، وإلى عدم امتثال يتجلى فى التحدى الصريح والخفى"، ويمكن إذن اعتبار الأطفال ذوى طابع لادولتىّ بصورة طبيعية (Berkman 1977, 27, also fellner 2005).

ولم يشارك كل اللادولتيِّين من ذوى التوجه الاجتماعى فى هذا الإيمان بالطبيعة. وكان باكونين، من ناحيته، يكره فكرة نماذج عقلانية جامدة للتقدم نحو اللّادولة وفى نظره، كانت الطبيعة، مثل التاريخ غير عقلانية وغير نسقية حد كبير، ومطبوعة بطابع انفجارات مفاجئة وغير متوقعة للنشاط الغريزى والعفوى[٢٠]. وبنفس الروح، تحدث باكونين عن "تمرُّد الحياة ضد العِلْم". وكان ينبغى رفض القوانين أو القواعد المقضىّ بها سلفا لصالح الغريزة ومعاداة المذهب العقلىّ. وكانت غرائز الفلاح غير المتعلم أجدر بالثقة من الأنساق الفكرية للمتعلمين. وكانت الثورة ماثلة بصورة غريزية فى الجماهير. وكما علَّق فاين، "معظم العباقرة الشهيرين لم يفعلوا شيئا، أو فعلوا القليل جدا، خاصةً من أجل الشعب... وعلى وجه الحصر تنتمى الحياة الشعبية، والتطور الشعبىّ، والتقدم الشعبىّ إلى الشعب نفسه" (Bokunin 1990, 205)[٢١].

وإذا طرحنا جانبا مسألة ما إذا كان چورچ سوريل، أو لم يكن، لسان حال للادولتية-السينديكالية فإن هذه الثقة بالغريزة كانت أيضًا مميِّزة للموقف العام لـ سوريل فى "تأملات فى العنف"(1908). وفى حالة سوريل لم يكن الفلاحون هم الذين تمرسوا على هذه الاستجابة الغريزية؛ بل البروليتاريا الصناعية. وكان ينبغى توجيه الغريزة فى قنوات من أساطير مثل الإضراب العام. وكانت للسيكولوچيا الغريزية التى سيطرت على تفكير سوريل جذور نظرية أعمق مما كانت لها عند باكونين، أىْ، فى إنتاج جوستاف لو بونGustave Le Bon، وإدوارد فون هارتمانEduard von Hartmann، و فريدريش نيتشهFriedrich Nietzsche و إينرى بيرجسونHenri Bergson (Sorel 1975; also Jennings 1985)[٢٢]. وعلاوة على هذا، كانت الحالة العقلية الملحمية لمثل هؤلاء البروليتاريِّين متناقضة بوضوح مع أىّ شيء كان يمكن أنْ يفهمه باكونين[٢٣].

وفيما يتعلق بالقراءة الفردية للطبيعة البشرية يبرز مزيد من التباينات. وكان جودوين معروفا بنزوعه الفردىّ، وكان يؤمن بأن طبيعة البشر تتحدد ببيئتهم. وبكلمات أخرى، كان البشر ليِّنى العريكة. وكانوا يملكون أيضا القدرة على التفكير. وكانت النظرية الأخلاقية المحدِّدة التى اعتنقها هى النفعية Utilitarianism. وتكمن السعادة الحقيقية فى تطور فرديتنا. فالفرد وحده يمكن أنْ يكون حَكَمَ منفعته أو منفعتِها. وقاد هذا جودوين إلى أن يشير إلى أنه ينبغى أن يجرى النظر إلى كل أشكال النشاط التعاونىّ بارتياب. وكما عبر هو فإن: "كل شيء يُفْهَم عادةً من كلمة تعاون إنما هو شرّ إلى حدٍّ ما" (Godwin 1976, 758). ويمكن النظر إلى أىّ شيء يمنع الناس من التفكير بأنفسهم - العمل المشاعىّ، والوجبات المشاعية، والزواج، وحتى العروض المسرحية أو الموسيقية - على أنه غزو للفردية. وينبغى أنْ يكون البشر قادرين على الاستغناء عن بعضهم البعض. وكما قرَّر جودوين: "الإنسان الأكثر كمالًا هو ذلك الذى لا يكون المجتمع بالنسبة له ضرورة للحياة بل ترفا" (Godwin 1976b; also Marshall 1993; 191ff; also Crowder, 1991).

ويحمل الموقف السابق بعض أوجه الشبه مع فردىّ القرن العشرين، موراى روثبارد، باستثناء أن روثبارد يدحض النفعية لصالح نظرية الحقوق الطبيعية. وفى نظر روثبارد فإن للبشر طبيعة خصوصية محدَّدة. فنحن كائنات اقتنائية حريصة على المصلحة الشخصية، قادرة على العقلانية. ونحن نُحسّ، ونفكر، ونتصرف، كأفراد ويجب أنْ يكون مسموحا لنا بحرية أنْ نتعلم وأنْ نُطوِّر ملكاتنا. ونحن "نملك" أنفسنا بصورة جوهرية. ويمكن أنْ نتعاون مع الآخرين، غير أن هذا اختيار فردىّ نقوم به نحن. ويسمِّى روثبارد هذا "مبدأ ملكية الذات". ويُقرُّ الأفراد بمبدأ ملكية الذات، ويعترفون بحق الملكية المتجسِّد فيهم، وبهذا يرتبطون ببعضهم الآخر عبر السوق الحرة.

ولا شك فى أن فرديا آخر، هو ماكس شتيرنر، قَبِل مبدأ ملكية الذات، غير أن مفهومه عن الخصوصية eigenheit كان ينطوى على ما هو أكثر (Sterner, 1971). ودافع شتيرنر بصرامة عن الفردية حتى إلى حد أنه كان يُنْظَر إلى الإقرار بحقوق الآخرين فى الملكية الخاصة، والأساس التعاقدىّ للتفاعل، والدور المهم للسوق، على أنها مجرد تلفيقات مُلقاة على عاتق الفرد. و "امتلاك("السيادة الفردية/الاستقلال الفردى") ownness" الأنا المنعزل يأتى حتى قبل الحرية. والكائن البشرىّ عند شتيرنر منحصر فى نفسه تماما، مُشَيِّدًا عالمه الخاص وقِيَمَهُ الخاصة. وهذه فردية لادولتية الطابع مدفوعة إلى درجتها القصوى. وحتى الغيْرية الخالصة يُنْظَر إليها على أنها أنانية بصورة عميقة. وقد سُمِّيَ هذا المذهب "الأنانية السيكولوجية". وتكمن جذوره فى جدال فكرىّ مختلف للغاية داخل أطراف الهيجلية، وبصورة أكثر تحديدا فى نقد شتيرنر لبعض زملائه الهيجليِّين الشباب (Leopold introduction to Stirner 2000 and Leopold 2007). وكل أنا فردىّ هو الحَكَم الوحيد على الواقع. وفى هذا السيناريو فإنه لا وجود لشيء مهم باستثناء التفوُّق الأونطولوچىّ لكل أنا.

ويمكن أنْ نرى من الأمثلة المذكورة أعلاه المستمدة من اللادولة أنه لا توجد أىّ قراءة واحدة واضحة للطبيعة البشرية. والواقع أنه يبدو أن اللادولتية موضوعٌ أكثر من أيديولوچيات أخرى لاختلاف هائل فيما يتعلق بهذه القضية. وهذا ما يجعل مناقشة السياسة اللادولتية أكثر تعقيدا بكثير.

نَقْد الدولة

إذا كان هناك موضوع يتكرر فى المناقشات بشأن اللادولتية فإنه نقد ورفْض "الدولة" State، وكذلك أحيانا "الحكومة" government و"السلطة" authority. وهناك عدد من المشكلات مع مثل هذا الرفض. أولا، هناك غياب فى التفسير فى الكتابات اللادولتية فيما يتعلق بما تعنيه هذه الكلمات. ومن الصعب بالتالى، أحيانا، التحقق مِنْ ما الذى يجرى رفضه. ثانيا، فى كثير من الأحيان يختلف اللادولتيون اختلافا ملحوظا فيما يتعلق بما إذا كان يجب النظر إلى مفاهيم مثل الحكومة، والسلطة، والدولة على أنها مترادفة أو منفصلة. وبكلمات أخرى، هل يمكن الإبقاء على السلطة فى ظل اللادولة دون دولة أو حكومة؟ ثالثا، الأسس المعيارية التى يقوم عليها هجوم اللادولتيِّين على الدولة وتبريرهم لبدائل لها مفترضة على أساس مصادر أخلاقية متباينة بصورة مدهشة. وليست الحقوق الطبيعية اللوكية(*) Lockian، والنفعية الراديكالية، والأنانية السيكولوچية، والكانطية الجديدة، والهيجلية، والنظرية التطورية، والمبادئ المسيحية سوى الموارد المعيارية الأكثر شهرة(٢٤). وهذا التباين فى التبرير الأخلاقى وحده يجعل من الصعب مناقشة الحجج بصورة متماسكة. وسوف أبحث بإيجاز معانى هذه المصطلحات ثم أنتقل إلى مسألة لماذا يجرى رفض الدولة.

(*) اللوكية: نسبة إلى **چون لوك** – المترجم.

ومن الغريب، أن اللادولتيّين كتبوا القليل بصورة ملحوظة عن المقصود بالدولة. وهم يفكرون عادةً فى الأبنية المؤسسية للإدارة التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، والبيروقراطية، وكذلك أحيانا الشرطة، والقوات المسلحة وفى نظر البعض – الدين والتعليم. ويركز البعض على بنية الإكراه؛ وآخرون على النزعة الدولتية السيكولوجية (Landauer 1978). وما من تقييم من هذه التقييمات حساس بصورة خاصة للفروق الدقيقة لتراث الدولة. وفضلا عن هذا، يبدو أن بعض كتابات برودون تتعامل مع الحكومة، والدولة، والسيادة، والقانون، والسلطة، على أنها مترادفات تقريبا. ويتحدث برودون عن إلغاء الدولة باعتباره إلغاء كلٍّ من الحكومة والسلطة (Proudhon 1989, 292)(٢٥). ومن ناحية أخرى ميّز اللّادولتيّ الأمريكيّ ألبرت چاى نوكAlbert Jay Nock فى Our Enemy the State (1946) [عدوُنا الدولة] تمييزا حادا بين الحكومة والدولة. وكانت الحكومة مختصة بالتدخل لتأمين الحقوق الطبيعية فى الحياة، والحرية، والملكية (Nock 1946). والدولة دائما بنية اضطهادية؛ والواقع أنها منظمة إجرامية. ويتبع روثبارد نفس الخط فى الجدال، مفسرا الضرائب بأنها شكل أكثر تعقيدا من السرقة (Rothbard in Pennock and Chapman eds 1989, 195).

فما الخطأ، إذن، فى الدولة والحكومة؟ ومن جديد تختلف الاستجابات اللادولتية. ويُنظر إلى الدولة بوجه عام على أنها مؤسسة مصطنعة وغريبة، تمثل، فى أسوأ جوانبها، قاطع طريق أو منظمة إجرامية بصورة مؤكدة. وكما عبّر إلكزاندر هيرتسن Alexander Herzen بحيوية فإن الدولة هى "چنكيز خان التلغراف"، مع أنه فى الوقت الحالىّ يمكن أنْ يكون كمبيوتر وكاميرا CCTV(*) أكثر ملاءمة. وتدلّ الدولة على مركزة الإكراه والعنف. وتاريخيا، كانت الدولة

(*) اختصار لعبارة **closed-circuit television camera** = كاميرا تليڤزيونية ذات دائرة مغلقة – المترجم.

مبنية عادة على ظهر سيطرة عسكرية. وتكون مواردها دائما نهبا مشروعا قانونا. وبالتالى ينطوى وجود الدولة على الإنكار الكلى للحرية[٢٦]. وكما علّق باكونين: "يمكن أن لا تجد الدول أىّ أسس أخرى للعمل المشترك سوى الاستعباد المنظّم للجماهير التى تشكل الهدف، الأساس الكلىّ لوجودها" (Bakunin 1990, 3). وعلاوة على هذا فإنها تؤدى أيضا بالضرورة، وذلك لأن الدولة تنطوى على الهيراركية والسيطرة، إلى إنكار مساواة البشر. ويؤكد معظم اللادولتيِّين أن بنية الدولة تدافع عنها طبقة من الأكاديميِّين، والقساوسة، والمثقفين. ويمضى هذا الحكم بطريقة ما فى اتجاه تفسير معاداة العقلانية anti-intellectualism التى تُذكرنا ببعض اللّادولتيِّين[٢٧].

ويركِّز اللاّدوليتون الفرديون بصورة رئيسية على إنكار الدولة لحقوق وحريات الفرد، وبصورة خاصة حريات السوق والملكية. ويصدُق هذا بصورة خاصة على كثير من الفرديِّين الأمريكيِّين ويميل اللاّدولتيون الفرديون، معًا، إلى عدم الثقة فى أىّ كيانات جماعية، أو مشتركة، أو مشاعية، حيث تكون الدولة هى الأكثر شناعة فى مثل هذه الجماعيات. وفى نظر جودوين، وشتيرنر، وروثبارد، كما رأينا، يكون التعاون أو العمل الجماعى غير موثوقيْن بصفة جوهرية. وفى نظر شتيرنر فإنه نظرا للأسبقية الأنطولوجية للأنا، يجرى النظر إلى المجتمع بصورة لا يمكن تفاديها على أنه "شَبَح" عقلىّ آخر[٢٨]. وقد رفض جودوين التعاون على أسس من نفعيته الفردية (Godwin 1976, Clark 1977). وبصورة مماثلة، يُنكر روثبارد، منطلِقًا من أساسٍ للحقوق الطبيعية، مجرد وجود المجتمع، معلِّقًا بأنه، ليس هناك كيان موجود اسمه "مجتمع"، هناك فقط أفراد متفاعلون (Rothbard 1978, 35). والبشر أنانيون بصورة جوهرية. ويمكن أنْ يكون تعبير "مجتمع" مجرد نعت للأفراد المتفاعلين.

كذلك فإن للادولتيّين الجماعيّين، والتبادليّين، والشيوعيّين نظراتهم المميِّزة الخاصة بهم. ويميل پرودون و باكونين إلى النظر إلى الدولة على أنها وحشية ولكنْ مرحلة عابرة فى تطور المجتمع. وفى نظر باكونين، كان الألمان هم الدولويّين Statists الوحيدين الملتزمين بالفعل فى أوروبا. وقد عقد صلات مباشرة فى هذا السياق، ليس بدون شيء من التسلية العَرَضية، بين ماركس و بيسمارك. كما نظر باهتمام وتعاطف إلى الفيدرالية الأمريكية واعتبر أن البريطانيّين لم يكن لديهم فى الواقع تراث دولة على الإطلاق (Bakunin 1990, 14 and 26).

والحقيقة أن إنتاج كروپوتكين (وفى أواخر القرن العشرين إنتاج بوكتشين) أوسع نطاقا وأكثر تفاؤلا من إنتاج باكونين. وفى نظر كروپوتكين لا تقوم الدولة بتقويض وتدمير الأفراد بوصفهم كذلك، بل تقوم بالأحرى بتقويض وتدمير المجتمعات الطبيعية، المتجانسة، العضوية، التى ينمو فيها الأفراد. ويسمى بوكتشين مثل هذه المجتمعات الطبيعية "جماعات القرابة" affinity groups. ويرى كروپوتكين نموذجا فى تطور المجتمعات، ملاحظا أنه "كلما قام النوع البشرىّ ببداية جديدة فى الحضارة، فى اليونان، أو روما، أو أوروپا الوسطى، مَرَّ عبر نفس المراحل – القبيلة، القرية، المشاعة، المدينة الحرة، الدولة – حيث تنشأ كل مرحلة بصورة طبيعية من المرحلة السابقة" (Kropotkin 1914, 165). وتوجد الدولة لتدمير الأشكال الطبيعية للاتحاد الفيدرالىّ. وفى نظر كروپوتكين، كان هذا التدمير يمثل سياسة الپاپوات، وعواهل أوروپا، والپرلمانات، وحتى الكونڤانسيون الثورى فى فرنسا. واعتقد كروپوتكين، مع هذا، أنه تحت هذه السيطرة الخانقة للدولة، ما تزال المساعدة المتبادلة تعيش فى "عدد لا نهائى من الجمعيات" (Kropotkin 1914, 294). وكانت مهمة اللادولة تتمثل فى تشجيع النشأة الكاملة لهذه الجمعيات الطبيعية.

ومن المهم أنْ ندرك أنه فى نظر معظم اللادولتيِّين، لا شيء يُصلّح الدولة. غير أن پرودون و باكونين استثناءان فى هذه النقطة[٢٩]. وتنظر كل مدارس اللادولة تقريبا إلى التراث الدستورى الليبرالىّ، والدولة اليعقوبية، والديمقراطية البرلمانية الليبرالية، وبصفة أخص الدولة الاشتراكية، على أنها أوهام. وقد اعتاد باكونين إلى الإشارة إلى الدولة الماركسية على أنها "الكذبة الكبرى للقرن - البيروقراطية الحمراء"[٣٠]. وأعلن كوپوتكين بازدراء مماثل: "الراديكالىّ الحديث مركزىّ، نصير للدولة، يعقوبىّ حتى الصميم، ويقتفى الاشتراكىّ خُطاه" (Kropotkin 1903, 41).

الحرية والمساواة

فى نظر كثيرين من اللادولتيِّين يتمثل السبب وراء أنه ينبغى الاشمئزاز من الدولة فى أنها جذر كل إكراه. وكما أكد بيركمان فإن "حياة بدون إكراه تعنى الحرية". وكان الالتزام اللادولتىّ بقيمة الحرية يستتبع بالضرورة رفضا للدولة (Berkmanl 1977, 9). ولم تكن الحرية، فى هذه القراءة، "غاية" فلسفية مجردة يُطمح إليها، بل، كما اعتقد روكر، "الإمكانية الملموسة الحيوية لكل كائن بشرى" (Rocker 1989, 31).

وقد يُفترض من هذا أن كل اللادولتيِّين كانوا ملتزمين بقيمة الحرية. وهنا تبرز مشكلتان، إحداهما أكثر تعقيدا من الأخرى. وإذا أخذنا المشكلة الأبسط أولا فإنه: ليس من الواضح أن كل اللادولتيِّين قدَّروا قيمة الحرية أو الاستقلال فوق كل شيء آخر. ويرفع شتيرنر، من ناحيته، بصراحة من شأن "الامتلاك/السيادة الفردية/الاستقلال الفردى" ownness أو الخصوصية Eigenheit، فوق الحرية. والحرية، بكلمات أخرى، تخضع دائما لقيمة الأنا ego. وبصورة مماثلة فإن القيمة والمحتوى المفترضين للحرية كانتا، فى نظر شتيرنر، لا شيء أكثر من مجموعة

من الأوهام غير جديرة بالثقة و"الأشباح" الذهنية للعقل البرجوازى. وكما عبَّر شتيرنر فى نثرة البالغ الوضوح: "الحرية، توقظ غضبكم العارم ضد كل شيء لا يتمثل فيكم؛ الأنانية، تدعوكم إلى الابتهاج بشأن أنفسكم، إلى المتعة؛ والحرية، تمثل تَوْقًا، احتجاجا رومانسيًّا أملا مسيحيًّا... 'الامتلاك'، واقع" (Stirner 1971, 118). وحتى عندما يناقش شتيرنر الحرية، فإن نقاشه بعيد عن أنْ يكون واضحا حول ما إذا كان يقبل أيًّا من المفهوميْن السلبىّ أو الإيجابىّ. ويعلق الكاتب اللادولتىّ الأمريكىّ چون كلارك، مقتفيا أثر بصيرة شتيرنر، بأن: اللادولتية هى النظرية السياسية الرئيسية التى حاولتْ التوليف بين قيمتىْ الحرية السلبية والإيجابية فى نظرة واحدة، أكثر شمولا، لحرية الإنسان" (Clark 1976, 61ff).

غير أن هذه الرغبة فى التوليف لا يشارك فيها دون شك غالبية اللادولتيِّين. ويقود هذا إلى المشكلة الثانية، أىْ، أنه، بصورة مماثلة لحالة اللِّيبرالية، توجد اختلافات رئيسية فى التفسير بشأن معنى الحرية. وكما هو الحال مع اللِّيبرالية فإن هذه المعانى المتميزة للحرية تحمل مقتضيات اجتماعية واقتصادية مختلفة. والنظرة الأكثر أرثوذكسية للادولتيِّين هى أنهم يشتركون فى مفهومٍ للحرية السلبية، وهو عمليا نفس المفهوم الخاص بكثير من اللِّيبراليِّين الكلاسيكيِّين (Fowler 1972). وتُفْهَم الحرية فى هذا السياق على أنها قليلٌ من الإكراه أو القسر المادىّ المتعمَّد. وهذه النظرة مميِّزة بصفة خاصة للادولتية الأمريكية. ومن الجلىّ تماما أن روثبارد يعرِّف الإكراه على أنه "العنف المادىّ العدوانىّ ضد الشخص والملكية" (Rothbard in Pennock and Chapman eds 1978, 193). ويؤكد، بالتالى، مثل بيركمان (وهو لادولتىّ شيوعىّ)، أن إلغاء الدولة سيعنى إلغاء المصدر الرئيسىّ للإكراه، وبالتالى تعزيز الحرية. وترتبط حجة روثبارد بمبدأ ملكية الذات لديه وبديهية عدم العدوان: أنه إذا كانت للأفراد حقوق مطلقة فى الملكية على أجسامهم، فلا ينبغى إذن أنْ يقوم أحد بإكراههم. وبالتالى فإن كل شخص له "الحق المطلق فى أنْ يكون 'حرا' من العدوان" (Rothbard 1978, 23).

ومن ناحية أخرى، يبدو أن بعض اللادولتيِّين الشيوعيِّين يجادلون أكثر بروح الحرية الإيجابية (Croweder 1991, 10). وهذا المفهوم المحدَّد للحرية الإيجابية لم يقم بتسهيل موقف أكثر اعتدالا إزاء دور أو وظيفة الدولة، مع ذلك، كما فعل مع اللِّيبرالية الاجتماعية عند ت . هـ. جرين T. H. Green. واللادولتيون الذين فكروا فى فَهْمٍ أكثر إيجابية للحرية صاخبون مثل الفرديِّين فى رفضهم للدولة. وهناك عناصر عديدة ماثلة فى هذا التصور الإيجابىّ عن الحرية. أولا، لم تكن الحرية تقتصر على غياب القسر، رغم أن من الواضح أن القسر كان ما يزال مقبولا باعتباره عاملا مهما فى بحث الحرية. وبهذا المعنى كانت الحرية تحرُّرًا من القسر فى سبيل السعى وراء غاية إيجابية. وكانت الحرية الإيجابية تشمل الحكم الذاتىّ، والتشريع للنفس، واختيار المرء لغاياته الخاصة بصورة مستقلة. وقد حقق نوع كانطىّ جديد محدَّد من هذه الحجة، In Defence of Anarchism (1970) [دفاعا عن اللادولتية] لـ ر. ب. ڤولفR. B. Wolff، شعبية خاصة فى بعض الدوائر الأكاديمية. ورغم أنه يُبْدِى فَهْمًا ضئيلا جدا لتنوُّع الفكر اللاّدولتى، يقدم ڤولف مناقشة فلسفية جبارة تهدف إلى إيضاح أن الاعتراف بالسلطة لا ينسجم مع التزامنا المهيمن بالعمل كعناصر مستقلة ذاتية الإدارة. وأىّ واجب لطاعة السلطة من الناحية القانونية يعنى تخلِّيًا عن الاستقلال الذاتىّ. وقد خلقت مناقشة ڤولف ذوق أقلية للأدبيات الفلسفية فى العقود الأربعة الماضية. غير أنها، رغم اهتمامها الجوهرىّ، هامشية بالنسبة للتيار الرئيسىّ للفكر اللادولتىّ والممارسة اللادولتية[٣١].

ثانيا، تتعلق الحرية باختيار الأهداف التى، كحدٍّ أدنى، لا تُسيء إلى الآخرين، أو تستغلّهم، أو تحط من قدرهم. وبكلمات أخرى، يجب أنْ يكون للأهداف بُعْدٌ أخلاقىّ. وهذا البُعْد الأخلاقىّ جزء من المعنى المكوِّن للحرية[٣٢]. ثالثا، تتعلق الحرية بالنمو الذاتى للكائن البشرىّ، أو، كما يعبّر روكر، بدفع "كل القوى، والطاقات، والمواهب، التى حَبَتْهُ الطبيعة بها إلى كامل النمو" (Rocker 1989, 32). وأخيرا يجب أنْ تكون الأهداف الأخلاقية المكوِّنة راسخة فى مجتمع.

والواقع أن الأهداف والأغراض ذاتها مستمدة من مجتمع أو من غرائز مشاعية طبيعية لسجايانا. وهذه فرضية جوهرية للادولتية الشيوعية(٣٣).

وفيما يتعلق بالمساواة، تتباين المعتقدات اللادولتية وفقا لتصوُّراتها للطبيعة البشرية وطابع القيمة. والنظرة الأكثر صرامة للمساواة – أىْ نظرة الأنانية الشتيرنية Stirnite egoism – ترى أن كل شيء بالإضافة إلى الأنا وَهْمىّ وبالتالى يمكن أن تُفْهَم الأنوات egos على أنها متساوية شكليا وإجرائيا. ويجب أن يتعامل الأنانىّ egoist مع كل دعاوى الهيراركية أو التفوق على أنها زائفة. وفى حالة لادولتيِّين فرديِّين آخرين تصير طبيعة المساواة أكثر صراحة. ومع موقف جودوين، يملك كل إنسان على قدم المساواة القدرة على التفكير والحكم فيما يتعلق بمصالحه/ها وسعادته/ها. وأىّ هيراركية غير مقبولة؛ ويجب مقاربة كل فرد على أنه قادر بصورة متساوية على التفكير. وفى التراث اللادولتىِّ الأمريكىّ، تنبع المساواة من الأنا المنعزل المطالب بالحق الطبيعىّ فى الملكية فى جسمه/ها وفى ألَّا يتعرض للعدوان، وكذلك فى أنْ يتمتع بوصول متساوٍ إلى السوق. وفى حالة ليف تولستوىLeo Tolstoy كانت المساواة تقوم على المبدأ اليهودىّ–المسيحىّ عن مساواة الأرواح. وفى نظر تولستوى، كانت مملكة الله داخل كل شخص منا وكانت تعنى الاحترام الدينىّ المتبادل لكل شخص (Tolstoy 1974).

والقراءة الأكثر شكلية للمساواة فى الفردية يمكن أن تتعارض مع الرؤية الأكثر جوهرية للمساواة والتى نجدها عند اللادولتيِّين الشيوعيِّين. وفى نظر اللادولتيِّين الشيوعيِّين والجماعيِّين لم يكن يُنْظَر إلى المساواة السياسية، أو القانونية، أو الاقتصادية، على أنها كافية. وكانت المساواة شيئا أبعد مدًى. وفى حالة كروبوتكين، كانت المساواة تقوم على أساس افتراض الحاجة. وكانت لكل شخص حاجات مادية، وعقلية، وثقافية أساسية بعينها كان ينبغى تلبيتها بصورة متساوية داخل المجتمع. وكانت هذه الحاجات تشكِّل رفاهية الفرد البشرىّ. وفى حالة اللادولتيِّين الشيوعيِّين، كانت المساواة على وجه الخصوص فى إحساس اجتماعى

جوهرىّ يرتبط بصورة وثيقة بتحقيق الحرية الاجتماعية الحقيقيــة. وفــى حالــة الفرديِّين، كانت القراءة الإجرائية الأكثر شكلية للمساواة ترتبط بالحرية الــسلبية – فى صورة حق متساوٍ فى الحرية المتساوية. وكان من شأن مجادلة ترسيخ حاجات فردية جوهرية، وتلبيتها من خلال مجتمع، أنْ تصدم معظم الفــرديِّين باعتبارهــا إنكارًا للحرية.

العدالة، والملكية، والاقتصاد

تتمثل قيمة أخرى من القيم التى كان يحتكم إليها اللادولتيون علــى نطــاق واسع فى العدْالة. وكان يُنْظَر إلى العدالة فى العادة بصورة مستقلة عــن القــانون. وكان مفهوم القانون مرتبطا بممارسات الحكومة، والدولة، والسلطة(٣٤). وبالتــالى: إذا كانت هناك علاقة بين الأمريْن فإنها ستتمثل فى أن العدالة كانت تعمل كمعيــار تقييمىّ يُوضَع ضد الممارسات التشريعية. ومن هنا يغدو مفهوم المجتمــع العــادل أخلاقيا أساسيًّا بالنسبة للفكر اللادولتىّ، غير أن السؤال يبقى – ما هــى العدالــة؟ هناك معنيان متميزان ينتشر بهما مفهوم العدالة فى الفكر اللادولتــىّ. وكمــا هــو الحال مع مفهوم المساواة، يرتبط أحد المعنييْن بِفَهْمٍ أكثر إجرائية والآخر بنمــوذج أكثر جوهرية وتوزيعية.

كما أن النقاط السابقة كاشفة فيما يتعلق بطبيعة النظرات اللادولتيــة بــشأن الاقتصاد. ويمكن القول بصفة عامة إن كل المدارس اللادولتية تُعــارض مفهــوم رأسمالية الدولة والاقتصاد الأوامرىّ القائم على أساس الدولة. وإلى جانــب هــذا الحكم الأكثر سلبية، يغدو من الصعب تمييز أساس مشترك. وهناك بلا شك ارتباط غامض ما باقتصاد لا مركزىّ. ومــع الفــرديِّين الأمــريكيِّين – واللادولتيِّــين – الرأسماليِّين على وجه الخصوص – تصير الــسوق غيــر المنظمــة كليًّــا هــى النموذج(٣٥). ويصير الإنتاج مسألة مختلفة للغاية عن التوزيــع. وفــى اللادولتيــة

الشيوعية، يكون الإنتاج والتوزيع كلاهما مرتبطيْن بالكامل وجماعيَّيْن. ويصير نموذج السوق التعاقدية عند برودون والفردية الاجتماعية معلَّقيْن فى منتصف الطريق بين هاتين الفكرتين. ونظريته متساوية إلى هذا الحد أو ذاك مع الشكل اللادولتىّ لاشتراكية السوق.

وكان أول لادولتىّ واعٍ ذاتيا ينشر مفهوم العدالة بقوة فى مناقشته للمجتمع هو برودون. غير أنه ينبغى أنْ نذكر، رغم أىّ صيت راديكالىّ للوهلة الأولى، أن فهمه ذو طابع اقتصادىّ وأشبه ببعض أشكال اللِّيبرالية الكلاسيكية. وقد أكد برودون، فى سياق مقارنته بين حجة "أهلية التعاقد" Status to contract عند السير هنرى مين Sir Henry Maine، وفكرة "المناضل فى سبيل المجتمع الصناعى" عند سبنسر Spencer أن المجتمعات فيما كانت تتطور نحو اللادولة انتقلتْ من الحكومة إلى التعاقد. ولم يكن هذا عقدا مع أىّ حكومة. وكان برودون انتقاديا بصورة عميقة لمنظِّرِى "عقد الحكومة" من أمثال لوك و روسو. وفى نظر برودون، حلَّ العقدُ محلَّ الحكومة. وكان العقد، فيما اعتقد، يتعارض مع السلطة ويدل على الطابع التبادلىّ (Proudhon 1989, 206-7) وسوف يضطلع الناس بالمسئولية عن حيواتهم الخاصة ويتفاعلون عن طريق التعاقد والتبادل. وكان العقد التزاما مفترضا ذاتيا تماما. ولهذا فإنه، فى نظر برودون، أداة نقل مثالية للادولة. وكان الاستثناء الوحيد على هذه الرؤية التعاقدية يتمثل فى العائلة، التى كان برودون ما يزال يفهمها، بصورة يتعذر تفسيرها، بشروط هيراركية وبطريركية كليًّا. وبصورة عامة، كان برودون عنيدا فى اعتقاده أنه يجب أنْ توجد مساواة جوهرية فى التعاقد، وهذه المساواة الجوهرية هى التى تميِّزه عن اللادولتيِّين الفرديِّين الأحدث عهدا.

وكان العقد يقوم بوظيفتين: أولا، كان يستوجب ضمان التبادل الاقتصادى المتكافئ؛ ثانيا، كان يضمن الحرية، حيث كانت العلاقات طوعية بصورة خالصة ومتحرِّرة من الإكراه. وكان ينبغى أنْ يطبع العقد بطابعه الشكل الجديد للمجتمع، وهذا شيء سمّاه برودون أيضا "مجتمعا تكافليا" guaranteeist society. وانتهى

برودون إلى الحديث عن هذا المجتمع بتعابير صوفية ودينية تقريبا(٣٦). وما هو غير مدهش، ولكنه مُرْبك مع هذا، هو مفهوم العدالة الذى كان ينشره. فالعدالة تتعلق بعقود متكافئة. ويسمى برودون هذه بـ "العدالة التبادلية" commutative justice. وفى العهد الحاضر نعتاد على قيام هايك ومساعديه بنشر هذه الفكرة، التى لا تقوم إلا بتعزيز المظهر المتسم بتوجُّه السوق بصورة أكبر عند برودون. ويلاحظ برودون: "العدالة التبادلية، حُكْم/سلطة العقد، النظام الصناعى أو الاقتصادى، هذه مترادفات مختلفة لنفس الفكرة". ومن الأهمية. بمكان هنا واقع أن برودون فى معرض الدفاع عن هذه الفكرة الإجرائية والتبادلية، صَبَّ جامَ احتقاره على المعانى التوزيعية للعدالة، والتى قد نميل الآن إلى ربطها بالاشتراكية الإصلاحية والِّليبرالية الاجتماعية. وقد أكد أن العدالة التوزيعية ترتبط بالسلطة. والقانون، والحكومة. وهى تعنى أن شخصا ما يخطط ويضع النماذج. ومثل هربرت سبنسر، نظر برودون إلى عدالة التوزيع على أنها إقطاعية الطابع. على أن من المهم أنْ ندرك أنه رغم كراهيته للشيوعية وعدالة التوزيع، لم يُضمِر حُبًّا لفكرة سوق غير منظمة (Proudhon 1989, 112).

ويستدعى كُتّاب فرديون لاحقون، خاصةً فى التراث الأمريكيّ، بعض أفكار برودون. ولا شك فى أنه توجد معارضة واضحة لعدالة التوزيع. وفى حالة كُتّاب مثل روثبارد، يحظَى الحق الطبيعيّ للمرء فى جسمه، وملكيته، وحريته بأهمية عليا. ويستتبع هذا فَهْمًا أكثر شكلية بكثير للعدالة الإجرائية. وروثبارد غير معنيّ بالمساواة الجوهرية لأطراف العقود، بل فقط بأنه لا ينبغى أن يُمْنَع الأفراد من التعاقد. وحقوق ملكية المرء فى جسمه، ورأسماله، لا ينبغى التدخل فيها ولا ينبغى أنْ يكون المرء عرضة للأذى أو العدوان. والعدالة تتعلق بتعزيز "مجموعة قانونية تحرُّرية" طوعية، تتمحور على الحقوق الفردية الشكلية (Wieck in Pennock and Chapman eds 1978, 217). ويتجاهل روثبارد كل التراكمات الكبيرة من الملكية والمعوقات الاجتماعية التى يمكن أنْ توثر على القدرة على التعاقد. وما كان يمكن أنْ يقبل أيٌّ من برودون، أو شتيرنر، أو جودوين هذه الحجة الأخيرة، خاصة

الصفة المقدسة التى يضفيها روثبارد على حقوق الملكية. وكان كلٌّ منهم سيرفض الحجة لأسباب مختلفة جدا. وقد رفض پرودون، بوجه خاص، الحق المطلق فى الملكية بوصفه تشجيعا على إساءة استخدامه. وهذا هو ما كان يكمن وراء تصريحه المراوغ "كل ملكية سرقة".

وهكذا أقرّ الفرديون الأمريكيون تطبيقا أكثر صرامة للغاية لسوق حرة. والاختلاف بين اللادولتيِّين الفرديِّين واللِّيبراليِّين الكلاسيكيِّين المعتدلين ضئيل حول هذه النقطة، أىْ أن ليبراليِّين كلاسيكيِّين كثيرين يعتقدون أن البشر أنانيون وحريصون على مصالحهم الشخصية ولا يمكن الوثوق بهم فى منتدًى غير منظّم بالكامل. وفضلا عن هذا فإنه نظرًا إلى أن كل أنا يُدرك هذا فمن العقلانى أنْ يوافق الأفراد على حدٍّ أدنى لجهاز دولة لأداء وظائف عامة بعينها. ولا شك فى أن هذا كان اتجاه كُتّاب ليبراليِّين مثل روبرت نوزيك وچيمس بيوكانان. ومن ناحية أخرى، يقترح اللادولتيّون الرأسماليون الفرديون إما أنْ يتكيف البشر مع وضع غير منظم إلى حد بعيد أو أنْ يؤجِّر الأفراد الخدمات (التى كانت تؤديها الحكومات من قبل) فى السوق الحرة، بما فى ذلك عمل الشرطة والقضاء.

وفى نظر اللادولتيِّين الشيوعيِّين والجماعيِّين، كان يُنْظَر إلى العدالة على وجه الحصر تقريبا من نواحٍ توزيعية. وفى نظر كروپوتكين، كان هذا يرتبط بتطور نشوئىّ. وكما قرَّر: "تتطور مشاعر العدالة، إلى هذا الحد أو ذاك، مع كل الحيوانات الاجتماعية. ... وبالتالى تضع الروح الاجتماعية حدًّا للصراع المادىّ، وتُفسح مجالا لتطور مشاعر أخلاقية أفضل" (Kropotkin 1914, 58-9). وكانت هناك اختلافات فيما يتعلق بمعايير التوزيع. وكان إيمان باكونين بالتوزيع يقوم على افتراض أداء العمل أو النشاط فى كوميونة. ونظر كروپوتكين إلى عملية كهذه على أنها خاطئة حيث إنها كانت تحتوى على بذور معاملة غير متكافئة (Avrich 1967, 29). وعند كروپوتكين، حلَّتْ محلَّ الصحراء desert أو العمل، "الحاجة" بوصفها المبدأ التوزيعىّ الأساسىّ. والحقيقة أن التوزيع كلمة مضللة حيث إنه لا أحد سيقوم

بالتوزيع؛ وبالأحرى سيكون هناك تغيير فى طابع الإنتاج وبالطريقة التى يستهلك بها الناس.

وكان تحليل كروپوتكين يقوم على افتراض حجة أنه لا وجود لإنتاجٍ فردىّ. فالجنس البشرىّ هو الذى يخلق الثروة. وهذه الثروة تستولى عليها قلة بصورة غير مشروعة. ولهذا فإن الملكية الخاصة تتعارض مع طبيعة الإنتاج وخلق الثروة. ولكى يتطور البشر بالكامل، يجب إعادة تخصيص الثروة للبشرية. والمبدأ، كما يصوغه كروپوتكين، يجب أنْ يكون: "الكلّ للكلّ!... ما ننادى به هو الحق فى الرفاهية: الرفاهية للكلّ!" (Kropotkin 1968, 15). ولكل شخص الحق فى أنْ يعيش. وأنْ يعيش يعنى أنْ تكون له حاجات، ومثل هذه الحاجات تجرى تلبيتها عندما يُعاد تخصيص الثروة وإعادة توزيعها وفقا للحاجات. والحاجات على السواء مادية فيما يتعلق بالطعام، والكساء، والسكن، وثقافية فيما يتعلق بالتعليم. وفى هذا السياق، تصير النظرة اللادولية الشيوعية للاقتصاد متميزة بصورة ملحوظة عن نظره اللادولتىّ الفردىّ. ويجرى تصوُّر الإنتاج والتوزيع على أنهما مشروعان مشاعيان متكاملان، حيث يتم إنتاج السلع لتلبية حاجات الكل. ويعرِّف كروپوتكين علم الاقتصاد السياسىّ على أنه "دراسة حاجات النوع البشرىّ، ووسائل إشباعها بأقلّ تبديد ممكن للطاقة البشرية"، أو كما يُعيد تسميته: "فزيولوچيا المجتمع" (Kropotkin 1968, 238, 241).

مشكلة التنظيم السياسىّ

تتمثل واحدة من المشكلات الرئيسية التى تواجه اللادولة فى صياغة أىّ تفسير للتنظيم السياسىّ فى الاتِّهام بأن اللادولة عقيدة غير واقعية وساذجة، ويوتوپية، بصورة جلية، ومن غير المرجَّح أنْ تنجح واللادولة متخمة بأنماط من المجتمع المثالىّ. ولا شك فى أن بعض الكتاب اللادولتيِّين كانوا جامحين وغير

عمليّين فى مقترحاتهم، على حين أن آخرين كانوا أكثر توازُنا، وبراجماتية، وتدريجية فى مقاربتهم. ومن الجلىّ أن أولئك الذين عملوا عبر وسيط التعليم على ثيمات لادولتية كانوا يملكون نظرة أطول أمدًا. ومدرسة سامرهيل Summerhill التى أسَّسها أ. س. نيلA. S. Neill مثال على ذلك(٣٧).

وهناك بعض المعتقدات المشتركة داخل اللادولتية تتعلق بالأساس التنظيمىّ للمجتمع. ويعتقد معظم اللادولتيّين أن أىّ مجتمع مستقبلىّ سيكون غير هيراركىّ، وغير إكراهىّ، وتحرُّريًّا. وعلاوة على هذا فإن الدولة-الأمة يُنْظر إليها بصورة واضحة تماما على أنها زائلة من المشهد التاريخىّ، ببيروقراطياتها، وقضائها، وشرطتها، وجيشها. وإذا كان لحكومة أولية ما أنْ تبقى فإنها ستكون مخفَّضة إلى حد أدنى ومفترضَة على أساس القبول. وستكون، كما عبرَّ أحد الكُتّاب، "حكومة بلا سياسة" (MacIntosh in Pennock and Chapman eds 1978, 268). ويمكن أنْ تكون هناك، فى بعض الحالات، فيدراليات فضفاضة غير إلزامية، غير أن "اللَّا مركزة" ستكون كلمة السر. وفيما وراء اتفاقية الحد الأدنى هذه يبرز عدد من النظرات المختلفة.

ومع الفرديّين الأمريكيّين، وبصورة خاصة اللادولتيّين الرأسماليّين، يمكن أنْ يقوم الأفراد فى سوق حرة بكثير من نشاط الحكومة أو الدولة السابقة. وكما يعبر اللادولتىّ الأمريكى بنچامين تاكرBenjamin Tucker فإن "اللادولتية الحقيقية مانتشيسترية Manchesterism (*) متماسكة" (quoted in Clark in Pennock and Chapman eds 1978, 19). وتوجد اللادولة حيث "لا توجد إمكانية للعدوان الإكراهىّ ضد شخص أو ملكية أىّ فرد" (Rothbard in Pennock and Chapman eds 1978, 191-2). ومعارضة الدولة لا تعنى بالضرورة، فى نظر روثبارد معارضة الخدمات التى تقدِّمها الدولة. ويتصوَّر روثبارد وضعا من الفردية

(*) المقصود بالمانتشيسترية رأسمالية مدينة مانتشيستر فى مانتشيستر الكبرى أو مدرستها أو ليبراليتها – المترجم.

الطوعية الكاملة وحتى كلمة "مجتمع" يُنْظَر إليها على أنها خيال جمعيّ. وطالما وافق الأفراد بصورة طوعية على التحكيم فإنهم سيكونون قادرين على أنْ يؤجِّروا حتى المحاكم القضائية والشرطة. ويؤكد روثبارد أن الناس يمكن دعوتهم إلى حضور محكمة لتجرى محاكمتهم فى ظل مجموعة قانونية تحرُّرية. وبطبيعة الحال فإنه ليس هناك، فى التحليل الأخير، أىّ شيء يمكن أنْ يُجبِر على امتثال الفرد باستثناء إحساسٍ بأن إجماعا تحررُّيا ينبغى أنْ يتطور إذا أقرَّ كل الأفراد بالحقوق الطبيعية (الأمر الذى لا يفعلونه، بطبيعة الحال). وعلاوة على هذا، من الصعب أنْ نرى ما الذى يمكن عمله فى منظور فردىّ بشأن قاتل جماعىّ، أو المعوَّقين بدنيًّا، أو المجانين. كذلك، كما لاحظ كثيرون، لا توحى الأدلة التجريبية القائمة لدى الشركات الخاصة للأمن والشرطة بثقة كبيرة. ولا يوجد أىّ شيء يُوقف المجرمين أنفسهم من تكوين شرطة أو شركات أمنية خاصة. وأخيرا فإن العقاب يصير مسألة ثأر. وإذا لم يكن من الممكن التوصُّل إلى أىّ اتفاق، فإن العنف سيكون إذن الملاذ الأخير. وفى هذا الوضع سوف تشجِّع السوق ليس النظام بل الفوضى المُهلِكة. ويُعَزِّى روثبارد جمهوره هنا بالملاحظة الرقيقة المتمثلة فى أنه لن يكون هنا مع ذلك أىّ شيء بقيادة الدولة يساوى هيروشيما أو دريسدن فى مثل هذا الصراع المحلىّ.

أما ماكس شتيرنر فلم يكن على الأقل دمويًّا إلى هذا الحد بشأن الاتفاق التحرُّرىّ الإجماعىّ. وهو يبدو مستقيما وعنيدا بشأن الفردية بصورة أكثر مباشرة من روثبارد. وقد اعتقد شتيرنر أن العقاب سيحلّ محلَّه الثأر بين الأنوات egos. ولأنه سيجرى استبعاد كل "الأشباح" الذهنية للعقل البرجوازىّ – بما فى ذلك الحقوق الطبيعة، والملكية، والأسواق – فإن أقصى ما يمكن الأمل فيه سيكون "اتحادًا للأنانيِّين" غامضا، حيث سيسعى كل شخص إلى إشباع مصلحته/ها الخاصة[٣٨]. وببساطة لن يكون المجتمع قائما. ولن يحل محله شيء سوى الأنا "الأنا وحدىّ" solipsistic ego. وكما علَّق شتيرنر، "كل شعب، دولة، ظالم/ظالمة للأنانىّ" (Stirner 1971, 142). ووفقا لهذه القراءة للحياة الاجتماعية، كما كان

شتيرنر مستعدا لأنْ يُسَلِّم، كانت الجريمة مشروعا شرعيا شأنه فى هذا شأن العقاب أو الثأر.

وفى حالة اللادولتيِّين الشيوعيِّين تُقَدَّم دعوى أخلاقية أقوى كثيرا لصالح القيم المشاعية والتنظيم المشاعىّ. وهذا بدوره يجعل تفسير حرية أو استقلال الفرد أكثر إشكالية. واستجابةً للحالة الفردية، أكد اللادولتيون الشيوعيون أن الفردية ذات طابع لادولتىّ وناقصة، ومعتمدة للغاية على تقلبات السوق لتحقيق الحرية أو المساواة الجوهرية، ومهيأة للتدهور فى نهاية المطاف إلى رأسمالية الدولة. وقد تصوَّر الشيوعيون والجماعيون البشر وهم يعيشون فى كوميونات صغيرة الحجم ولا مركزية وفيدرالية وغير هيراركية مرتبطة بتقاليد المجتمع القروىّ القديمة العهد. وكما سبق أنْ رأينا، يسميها بوكتشين "جماعات قرابة" (Bookchin 1986b, 47-9). وستكون الكوميونات طوعية. غير أن معظم اللادولتيِّين الذين ينتمون إلى هذا المذهب اعتقدوا أن الناس سوف يزدهرون، ويتطورون ويرغبون فى أنْ يحيوا فى هذا السياق. وأعطى كروپوتكين لهذه الدعوى تفسيرا بيولوچيًّا قويا بنظريته الخاصة بالمساعدة المتبادلة. ومن المثير أن كروپوتكين كان يستلهم أيضا فى بعض كتاباته الجهود الطوعية للصليب الأحمر Red Gross وجمعية قارب النجاة البريطانية British Lifeboat Association، بالإضافة إلى إعجابه الشهير بالنقابات الحرفية والمدن القروسطية (Kropotkin 1968, 179-84). وستكون مثل هذه الكوميونات عفوية، وتضامنية، وغيرية. وستكون صغيرة الحجم من حيث العضوية، ونوعية وظيفيًّا، وسوف تنتج لتلبية الحاجات المحلية (Kropotkin 1974). وسيجرى الهبوط بالتكنولوچيا إلى مستوى تلبية هذه الأشياء. ولهذا يدعو بوكتشين، فى إنتاجه، إلى تكنولوچيا "الشعوب" (Bookchin1986b, 68-9)(٣٩). وسيجرى دمج العمل الجسمانىّ والذهنىّ. وسيجرى تنفيذ الإنتاج على نطاق بشرى فى وِرَش ذاتية الإدارة. وكان معظم اللادولتيِّين الشيوعيِّين حريصين بصورة خاصة على التغلُّب على الفصل بين اليد والدماغ، والعمل الذهنى والجسمانىّ. وتَطلَّع كثيرون إلى إصلاح العائلة والزواج. وكان كروپوتكين مصمِّما على أن

اللادولة الشيوعية سوف تقود إلى التحرير الحقيقىّ للنساء من الكدْح البطريركى والمنزلىّ. وتمثَّلَ أحد مقترحاته فى أن أجهزة توفير الجهد فى المنزل سوف تساعد على تحقيق هذا (Kropotkin 1968, 161)[٤٠].

وفى حالة برودون نلتقى برؤية مختلفة، رؤية تُدْمج عناصر من الفردية والشيوعية، والليبرالية. وبالتالى يوصف برودون بأنه "ليبرالىّ يرتدى ملابس بروليتارية" (Graham in Goodway ed. 1989, 157). وقد تغيَّرتْ أفكاره أثناء حياته، غير أنه تميَّز عادةً بشكل من الفيدرالية التعاقدية المأهولة بفرديِّين اجتماعيِّين. وسيجرى تشكيل المجتمع فى المحل الأول من خلال عقود بين الأفراد والجماعات ستحلّ محلّ الحاجة إلى الحكومة والسياسة. وسوف تعقد الجماعات الفيدرالية أيضا اتفاقيات من أجل الدفاع القومىّ وتحكيم المنازعات. وتحولت نظرة برودون فى وقت لاحق متراجعةً إلى تأييد دولة فيدرالية، وهذا شيء كان قد اعتنقه فى سنواته المبكرة. ومن الجدير بالذكر على وجه الخصوص تصوُّره الخاص ببنك ائتمان متبادل يلعب دورا حاسما فى أىّ مجتمع فيدرالى مستقبلى. وسوف يصدر هذا البنك أوراق عمل وائتمانا بدون فائدة لتمكين الأفراد من إقامة مشروعات أعمال. ولم يكن ما عارضه برودون حقا يتمثل فى الملكية الخاصة أو الأعمال الخاصة بوصفها كذلك بل "كسب الدخل من عمل الآخرين من خلال وسائل مثل الريع، والفائدة، وأجر العمل" (Graham introduction to Proudhon 1989, ix).

وكانت السينديكالية الثورية واللادولتية السينديكالية على السواء حركتين معاديتيْن للسياسة ومعاديتين للدولة ركَّزتا "على الإمكانية الثورية الكامنة للتنظيم الاقتصادىّ للطبقة العاملة، وعلى وجه الخصوص النقابة العمالية أو النقابة الصناعية" (Holton 1976, 17, Brown ed. 1974). ولم تكن لدى السينديكالية، بوجه عام، أىّ ثقة فى الديمقراطية التمثيلية. وكانت ترفض كل أشكال تنظيم الدولة رأسماليا كان أم اشتراكيا. وفى بريطانيا جرى التعامل مع حزب العمال المستقل Independeut Labour Party، والحركة النقابية الرسمية، واللِّيبرالية الديمقراطية

الاجتماعية بازدراءٍ متساوٍ (Mann in Brown ed. 1974, Morgan, 1975). وكان يجرى الاعتراض على اقتصاد السوق شأنه فى ذلك شأن الاقتصاد الأوامرىّ الممركز والصناعات المؤممة. وكان السينديكاليون البريطانيون مُعادين بعمق لإصلاحات الرفاهية اللِّيبرالية الجديدة فى فترة ١٩٠٦-١٩١٤. وكما علق أحد الكتاب، نظر السينديكاليون إلى العناصر الأولى لدولة الرفاهية على أنها ببساطة "مصمَّمة لتعزيز الكفاءة الصناعية والانضباط الاجتماعىّ" (Holton 1976, 35).

وكانت القوى الاقتصادية الفاعلة الرئيسية للسينديكالية واللادولتية-السينديكالية جماعات منتجى الطبقة العاملة، وليس المستهلكين. وكان ينبغى تدمير الدولة والرأسمالية على السواء عن طريق "العمل المباشر" الثورىّ من جانب مثل هؤلاء المنتجين. وكان يجرى إضفاء طابع الشرعية تماما على العنف فى مثل هذا العمل. وفى كتابه "تأملات حول العنف"، بَجَّلَ چورچ سوريل هذه الثيمة المحدَّدة. ولم يكن يجرى تصوُّر النقابات العمالية على أنها فقط وسائل للعمل المباشر الثورىّ، بل أيضا على أنها نويات لمجتمع فيدرالىّ مستقبلىّ غير ممركز. وسيكون العمال فى منطقة محلية أعضاء فى نقابة. وعندئذ سترتبط النقابات ببعضها البعض فى كارتل Cartel أو مجلس Bourse مركزىّ. وسيقوم هذا المجلس بالدعاية، والتعليم، وإعداد العمال لتولِّى السيطرة على حياتهم. وستتوحد الكارتلات العمالية أو تتَّحد فيدراليا فى منطقة وتشكل فى النهاية فيدرالية قومية. وسوف تشكل مثل هذه التحالفات الصناعية الكبرى الأساس ليس فقط للتمرد بل أيضا لمجتمع مستقبلىّ. ورغم أنهم كانوا يميلون إلى ازدراء النظرية المجردة والنزعة الفكرية البرجوازية، شدَّد السينديكاليون مع ذلك بقوة على التعليم الذاتى للطبقة العاملة. وهذا شيء يمكن أنْ نراه فى Bourse du Travail[مجلس العمل] عند بيلوتييهPelloutier فى فرنسا، وفى عصبة العوام Plebs League، وفى عصبة التعليم الصناعى السينديكالى Jndustrial Syndicalist education League، وكلية العمال المركزية Central Labour College، فى بريطانيا (Brown ed. 1974, 5ff; Joll 1964, 197-200, Marshall 1993, 491).

وتتعلق مشكلة فى النظرية اللادولتية بالتوفيق بين التنظيم السلطوىّ وحرية أو استقلال الفرد. وإذا كانت السلطة السياسية تستتبع الحق فى الحكم، ولا يملك أولئك الخاضعون لها اختيار ما إذا كانوا سيُطيعون أم لا (وإلا فإنها لن تكون سلطة)، فإنه يبدو بالتالى أن اللِّيبرالية يجرى نفيها. وهذه معضلة محدَّدة أمام اللادولتيِّين الشيوعيِّين والجماعيِّين الذين يواجهون قضية الحاجة إلى شكل ما من المجتمع والسلطة، والرغبة فيه. ولا يواجه الفردىّ هذه المشكلة بمثل هذه الصورة المباشرة، بل يُنَحِّيها جانبا ببساطة عن طريق إنكار كونها ملائمة.

وتتمثل طريقة فى معالجة هذه الصعوبة فى استخدام مفهوم الديمقراطية. فالديمقراطية تتوسط وتحمل القرار المستقل للفرد إلى المجال العام. ولهذا فإن السلطة تنبع من إرادة الشعب. غير أنه توجد مشكلات تتصل بهذه الحُجة أيضا. أولا، كما لاحظ أحد المعلقين مؤخرا: "الصلة بين اللادولتية والنظرية الديمقراطية كانت غامضة دائما" (Graham in Goodway ed. 1989, 171). ورغم تعاطفٍ أكثر صراحة مع النموذج التَّشارُكىّ للديمقراطية، كانت كل المدارس اللادولتية انتقادية بصورة عميقة للديمقراطية كليًّا، لعدد من الأسباب. فى المجال الأول، تبدو قاعدة الأغلبية majoritarianism خَطِرَةً حتى بالنسبة للادولتيِّين الشيوعيِّين. فالأغلبيات يمكن أنْ تتخذ قرارات لا أخلاقية بفظاعة. ومن المحتمل أن تقوم بسحق الحرية الفردية. وعلاوة على هذا، تكون الأحزاب الديمقراطية تطويعية وغير متسامحة على السواء، حيث يكون الناخبون تحت رحمة مكائد حزبية معدومة الضمير. إن حرية الفرد، أو حرية الأقلية، هى التى تكون فى خطر محدَّد فى الديمقراطية. وفى نظر الفرديِّين الأمريكيِّين، يمكن للديمقراطية حتى أنْ تقوِّض وتحطم الملكية الخاصة. وكما لاحظ برودون، فى سياق مختلف، فإنه لا يكاد يكون هناك مجال للاختيار بين استبداد عاهل مطلق واستبداد سلطة شعبية. فكلاهما يحكم الفرد بطريقة استبدادية (Proudhon 1989, 146, 244).

ويجرى توجيه انتقاد خاص للديمقراطية التمثيلية. فالتغيير الانتخابىّ والاقتراع العام لا يختلفان، وفقا لـ پرودون. إنهما ببساطة يضعان حجابا فوق إكراه الدولة. والاقتراع العام، كما لاحظ پرودون، كان يعنى الاستبداد العام. وينظر اللادوليتون إلى التمثيل دائما على أنه زائف. ولهذا انتقد باكونين "السيادة الزائفة لإرادة شعبية صورية، من المفترض أنه يعبِّر عنها ممثلون زائفون للناس فى مجالس شعبية صورية" (Bakunin 1990, 13). ومن الناحية الأساسية فإن الديمقراطية التمثيلية ترتبط، فى نظر لادولتيِّين كثيرين، بالسياسة الحزبية والدولوية Statism. وقد أصابت الديمقراطية التشارُكية المباشرة نجاحا إلى حد ما أكثر من النموذج التمثيلىّ، خاصةً كما شهدناها فى كوميونة باريس. ومع هذا فإنه كان يُنظر إلى هذا أيضا بارتياب (Ritter in Pennock and Chapman, 1978, 131). وكانت الفرضية مرة أخرى هى أن الحرية الفردية ذات أهمية رئيسية وأنه يمكن بسهولة إغراقها بالأغلبيات، حتى فى المجالس التشارُكية تماما. ولهذا السبب، لا تمنح الديمقراطية بالضرورة اللادولتيِّين الوسيلة لتخطِّى مشكلة السلطة والحرية.

وتتعلق مشكلة أخيرة فى النظرية اللادولتية بطريقة تحقيق الشكل الجديد للتنظيم السياسىّ. وقد أراد كل اللادولتيِّين تقريبا خلق هذا الشكل عبْر الثورة، سلمية كانت أم لا. وكان يجرى فى العادة تصوُّر طبيعة الثورة من حيث التغيير الاجتماعىّ. ولم تكن الثورة السياسية أو الاقتصادية كافية. بل كان لا بد من تغيير فى المواقف والميول الاجتماعية. وقد أكد پرودون و روثبارد أن اللادولتية يمكن تحقيقها عن طريق وسائل إصلاحية، بالعمل من خلال أبنية الدولة القائمة. وفى نظر باكونين، كان هذا شيئا بغيضا، وكان تدمير أبنية الدولة الإجراء التمهيدىّ الأساسىّ لكل تغيير. ومن ناحية أخرى، آمن جودوين بقدرة الإقناع العقلىّ. ولم تختف هذه الفكرة بحال من الأحوال. والواقع أن إقناع الآخرين عبْر التعليم والكلمة المطبوعة يبدو الطريق الأكثر تفضيلا فى نظر اللادولتيِّين اليوم كما كانت لفكرة تقديم قدوة أو رعاية مجتمعات بديلة جاذبية دائمة. ويذكِّر هذا بطريقة ما بالأساليب اللادولتية السلمية بوضوح لـ تولستوى والمعجب به غاندى Ghandi.

ومن ناحية أخرى، من المعروف جيدا من مختلف الكاريكاتيرات المتبانية للادولتيِّين فى القرن التاسع عشر، أن درب العنف كانت له أيضا جاذبية هائلة. وقد تباينتْ أشكال العمل العنيف المباشر المقترحة. وعلى أحد الطرفين كان ما يسمى بحركة "الدعاية بالأفعال"، التى انخرطتْ، فى العادة على أساس فردىّ، فى أعمال عشوائية من إلقاء القنابل أو الاغتيال. ومع هذا كان يتطابق الدفاع عن الإجرام وقطع الطرق باعتبارهما لادولة. وكان الممثل الأكثر تطرفا لهذا الاتجاه الأخير الرفيق القصير العمر لـ باكونين، سيرجى نيتشاييفSergei Nechaev. وقد ألَّف نيتشاييف (بـ أو بدون مساعدة باكونين) الكتيب السَّيِّئ السمعة Revoltionary Catechism[مجموعة التعاليم الثورية]، الذى نادى بالإرهاب الإجرامىّ الشامل كطريق إلى الأمام (Avrich 1974). وفضَّل آخرون الانتفاضة المسلحة الأكثر تنظيما، غير أن هذه قدَّمتْ مشكلات ترجع إلى واقع أن اللادولتيِّين، بحكم التعريف تقريبا، ليسوا منظِّمين جيِّدين. كما اهتمّ اللادوليتون بأشكال متباينة من النشاط الإضرابىّ. ورغم أنهم استخدموا إضراب التعاطف sympathy strike، كان الشكل المفضل لمعظم السينديكاليِّين واللادولتيِّين-السينديكاليِّين هو الإضراب العام. وكان هذا يستتبع وقفًا كاملا للعمل، وفى النهاية انهيار النظام السياسىّ والاقتصادى. وداخل محلّ العمل، نادى اللادولتيون واللادولتيون-السينديكاليون أيضا بالمقاطعات والإضراب كوسائل لتقويض الأنظمة.

وفى الأدبيات اللادوليتة، كان العنف فى كثير من الأحيان يتميَّز، بطريقة غامضة، عن القوة. وكانت تجرى ممارسة القوة بصورة غير مشروعة من جانب الدول والشرطة. وكان العنف مشروعا من حيث غاياته. وقد جعل هذا كروپوتكين يشعر بوضوح بعدم الارتياح إزاء مثل هذا الموقف. وبمعنى ما، كان يجرى فَهْم العنف، دون شك بالطريقة التى تحدث بها عنه اللادوليتون-السينديكاليون وباكونين، على أنه تطهيرىّ أو علاجىّ؛ لقد كان طريقة لتنظيف إسطبلات أوچياس Augean stables من المجتمع البرچوازىّ. غير أن مثل هذا التنظيف يمكن أنْ يكون خَطيرًا من حيث إطلاق العنان لتدمير غير ضرورىّ وخسارة حياة الأبرياء(٤١).

خلاصة

أكثر من أيديولوجيات أخرى، تعانى اللادولة من تباين عميق فى النظرات والتاكتيكات. ومع هذا فإنها لا تزال تملك جاذبية باقية والسبب وراء هذا جلىّ. فهى لا تحتوى فقط على مطالبة متواصلة بحرية الفرد ضد كل أشكال التنظيم الأوامرىّ الصارم والإكراه، وهذا شيء ظل يضرب على وتر حساس عميق فى الفكر الأوروبىّ منذ النهضة والتنوير، بل يمثل أيضا استجوابا وتحدّيا مستمريْن لحياة الجماعة، خاصةً الحياة المتحدة للدولة. وقد أوقع هذا المنطق اللادولتية فى مصيدة عدد من المعضلات غير القابلة للحلّ. فمن ناحية، تلتزم اللادولتية بأهمية الفردية. غير أن المنطق الصارم للفردية يحملها إلى حدود العبث. وتمثل الأنانية السيكولوچية عند شتيرنر القراءة الأكثر عنادا لهذا المنطق. وإذا كان الفرد هو القيمة العليا والحَكَم الوحيد للقيمة، فإن أىّ شيء بالإضافة إلى الفرد مشكوك فيه بالضرورة. وهناك لادوليتون آخرون، مثل روثبارد، أو جودوين، أو تولستوى، لا يقومون مطلقا بحمل المنطق الأساسىّ للفردية إلى نتيجتها النهائية. وهم يسعون دائما إلى نوع من النهاية القائمة على التراضى، سواء تمثلتْ فى العقل، أو الحقوق الطبيعية، أو الأسواق، أو الموعظة على الجبل. ويقدّم هذا حصونا ضد ملاقاة النتائج الكاملة للفردية الراديكالية فى مجابهة مباشرة.

ومن ناحية أخرى فإن أولئك اللادولتيّين الكوميونيّين الذين يجدون مثل هذه الفردية الراديكالية المذَرَّرة atomized مُفْرِطة يواجهون مشكلة مختلفة. وكإمكانية كامنة، تقف القيم والغايات الكوميونية حاجزًا أمام الحريات الفردية. وحالما يتمّ تنظيم مجتمع يبدو أنه يضع قيودا مباشرة على الأفراد. وفى مثل هذه الظروف يجرى تقليص الحرية بصورة حتمية تقريبًا. وهناك، بالطبع، طرق بهذا الشأن. وقد أشار كروپوتكين إلى أن الطبيعة البشرية تطورتْ بصورة طبيعية لتحتضن هذا الشرط الكوميونىّ؛ وبكلمات أخرى، لا تدخل الإدارة الحرة فى المناقشة. ويكون سلوك الفرد محدَّدا بيولوجيًّا. وأشار آخرون إلى أن الحرية الحقيقية إنما تُمارَس

داخل مجتمع وقِيَمِهِ. وتبدو بيولوچيا كروبوتكين الآن مُزَعْزَعَة للغاية وتضع حُجة الحرية الإيجابية اللادولتيِّين الكوميونيِّين فى قرابةٍ وثيقةٍ مع الدولويِّين المتحمِّسين الذين يرون أن الدولة تُجسِّد مثل هذه الحرية. ويمكن أنْ نرى الصعوبة المحدَّدة المتصلة بحرية الفرد داخل مجتمع: فى نظر اللادولتيِّين، فى محاولاتهم التعامُل مع الجريمة، والعقاب، والكسل، والانحراف الاجتماعى. والإجابات على هذه الأسئلة تقترب من السذاجة. وأكد بعض اللادولتيِّين أن الجريمة والانحراف الاجتماعىّ جرت المبالغة فيهما. فقد كانا نتاجا للدولوية، والرأسمالية، والهيراكيات الاجتماعية. ويمكن إقناع الأفراد وتربيتهم، أو، فى حالة فشل كل شيء آخر، تجاهُلهم اجتماعيًا أو إقصاؤهم من مجتمع. ومهما بدت بعض هذه الحلول المقترحة معقولة، فإن من الصعب اعتقاد أنها يمكن أنْ تواجه حقا مشكلتىْ الإجرام والانحراف. كما أن من الصعب التوفيق بين مثل هذه الممارسات اللّادولتية وقيمة الحرية. ولا يبدو أنها شروط مختلفة جدا عن العيش فى ظل سيادة قانون رسمية؛ والواقع أنها يمكن أنْ تكون أسوأ كثيرا.

وعندما يتحدث لادولتيون عن كوميوناتهم المأمولة، ما لم يكن هناك انجذاب ينطوى على مفارقة تاريخية وحمقاء أنثروپولوچيًّا نحو المشاعات القروية البدائية الماضية، يبدو الموقف بكامله ساحرا، ولكنْ غير واقعىّ ونوستالجيًّا بصورة عميقة. وبغضّ النظر عن بعض السخافات الأكثر صرامة وغرابة للّادولتيِّين الفرديِّين، يعبِّر اللّادولتيون الشيوعيون، والجماعيون، والتبادليون، عن رؤية ألفية عما قد نودّ فى الواقع أنْ يكون فى لحظاتنا الأفضل، ولكنْ التى نعرف أنها رؤية ميئوس منها نسبيا.

هوامش الفصل الخامس

(١) فكرة الاستغناء عن الدولة أو الحكومة، بمعنى أكثر إيجابية، يمكن أن تؤخذ بمعنيين. فهى إما أن تُثْرِى يوتوپيا غير ضارة، مهجورة، غير عملية، شيئا ما ينبغى تجاوزه، أو يمكن أن تدلّ على بديل عملى معاصر للدولة. والقدرة على العيش فى مجتمع بلا دولة كهذا تتناسب بدقـة مع النضج الشخصى والسياسى.

(٢) كما يعلِّق أحد الكتاب، "اللَّادولتية، التى تشمل كما هو الحال طيفا واسعا من الأفكار، لا يمكن تعريفها على وجه الدقة فى تعابير أيديولوچية كالماركسيّة" (اُنظرْ Cahm 1989, ix؛ اُنظـرْ أيضا المناقشة فـى Gaus and Chapman in Pennpck and Chapman eds 1978, xvpp; Perlin ed. 1979; Ritter 1980; Miller 1984, 2; Walter 2002; Sheehan 2003; Ward 2004).

(٣) تُعتبر اللَّادولتية، فى نظر بعض المعلِّقين، مثيرة لليأس تماما ولا معنى لها مطلقا كأيديولوچيا (اُنظرْ Hobsbawm 1977b).

(٤) كان باكونين ينظر بتأييد إلى انتقادات ماركس لـ برودون فى "بؤس الفلسفة".

(٥) يتحدث چيمس چول James Joll عن زينـون والـرواقيِّين. (اُنظـرْ Joll 1964, 13؛ أيـضا Marshall 1993, 70).

(٦) يؤكد تيلور أن المشاعات الفلاحية، والمشاعات القروية، والكيبوتسيم، والكوميونات الخياليـة داخل دول متقدمة لها طابع لادولتىّ (Taylor 1982, 35-7).

(٧) لكىْ نكون منصفين، يعترف تيلور جزئيا بهذه الدعوى الأخيرة، مع أنه ما يزال يميـل إلـى التعامل معها بطريقة مفاهيمية لاتاريخية، معقَّمة بطريقة ما.

(٨) ديڤيد آپتر أيضا يصوغ نفس الفكرة بمنتهى الوضوح، أىْ، أن اللّادولتيـة تجمـع بـين نقـد اشتراكى للرأسمالية ونقد ليبرالى للاشتراكية (اُنظـرْ The Old Anarchism and the New in Apter and Joll eds 1971, 1-2؛ واُنظرْ أيضا، لنفس الفكرة تقريبا، Miller 1984,3).

(٩) كانت هناك مجموعة صغيرة ولكنْ فعَّالة من الكتّاب اللّادولتيِّين فى بريطانيا أثناء الفترة مـن أربعينيات حتى سبعينيات القرن العشرين (اُنظرْ، على سبيل المثال: Read 1938; Comfort 1946; Woodcock 1972a; Stoeher ed. 1977; Goodway ed. 1994).

(١٠) يشمل لادولتيُّو كراودرCrowder الكلاسـيكيون جـودوين، و بـرودون، و بـاكونين، و
كروبوتكين (انظرْ Crowder 1991). وقائمتى أشمل.

(١١) يمكن أيضا إدراج بعض المواقفيِّين situationists باعتبارهم لادولتيِّين (اُنظـرْ Marshall
1993, 549ff or Knabb 2007).

(١٢) كان لدى عنصر من التراث اللّادولتى الشيوعى والفردى معتقدات تنويرية متفائلة قوية جـ
فى الطبيعة البشرية والعقل الموضوعى فى الشئون البشرية؛ ومن الصعب ربط هذا المنظـ
بموقف ما بعد ثقافى.

(١٣) ربما كانت هناك تماثلات مثيرة بين مظاهر لـ "دعاية الأفعال"، فى تسعينيات القرن التاسـع
عشر، وبعض النشاط المعادى للرأسمالية فى أوائل القرن الحادى والعشرين، رغـم أن مـن
المحتمل أن الحركة الأسبق كانت عنيفة بصورة أكثر جوهرية فى التاكتيكات.

(١٤) هذا التراث الفردى في الولايات المتحدة الأمريكية ليس التراث الوحيد. هناك أيضا تراث
كلٍ من السينديكالية واللّادولتية الشيوعية. والأخير مرتبط بصورة خاصة بكتابات ألكزانـدر
بيركمان وإيمّا جولدمان (انظرْ Felner 2005; Avrich 2006; Goldman 2006).

(١٥) بالإضافة إلى عدم الثقة العميق لعناصر حركة الإيكولوجيا، مثل الإيكولوجيا العميقة.

(١٦) وقد علّق: "نحن لا نؤمن بالمعصومية ولا حتى بالطيبة العامة للجمـاهير" (Malatesta
1984, 109).

(١٧) فردية هوبس مرتبطة بـ كروبوتكين بوجهات نظر ت. ه. هكسلىT. H. Huxley والنشـوء
التنافسى. والواقع أن هكسلى، فى مقاله The Struggle for Existence in Human Society
[الصراع من أجل الوجود فى المجتمع البشرى]، الذى حفز كروبوتكين إلى إعـداد Mutual
Aid [المساعدة المتبادلة]، يستعمل هوبس لشرح فكرته عن النشوء التنافسى. وقد ظهر مقال
هكسلى فى مجلة The Nineteenth Century فى فبراير ١٨٨٨.

(١٨) كما يلاحظ كروبوتكين: "التعايش والحاجة إلى المساعدة المتبادلة والدعم أجـزاء ملازمـة
للطبيعة البشرية ونحن لا نكتشف فى أىّ وقت من التاريخ بشرا يعيشون فى عائلات صغيرة
منعزلة، تتقاتل على وسائل المعيشة" (Kropotkin 1914, 153).

(١٩) حول إيمان كروبوتكين بـ "الإدراك العام" للجماهير اُنظرْ Kropotkin 1968, 109. وحـول
سذاجة رأى كروبوتكين (Malatesta 1980, 34-5).

(٢٠) الصورة الغريزية، والتدميرية، وغير المنهجية لأفكار باكونين، التى أحبَّ أن يعززها، يمكن
أن تكون مُبالَغًا فيها. ومن أجل تصحيح لهذه النظرة، اُنظرْ دراسة كيللى Kelly فـى 1982
وحول تراث باكونين،انظرْ Avrich 1970.

(٢١) للاطلاع على مناقشة عدم موافقة باكونين على تصوُّر عن النشوء والتقدم، اُنظرْ Thomas 1980, 286-8; Avrich 1967, 92ff; and Avrich introduction to Bakunin 1970, vi.

(٢٢) حول التأثير العام لـ برجسون على سوريل، اُنظرْ Scott 1919 or Pilkington 1976.

(٢٣) تحدث سوريل عن حالة ذهنية ملحمية من نوع الأبطال الهومريِّين أو السوپرمان النيتشوى – عصر جديد من الفروسية والطهارة (اُنظــرْ Sorel 1975, 230ff) وكمـــا علّــق ت. إ. هولمه، مترجمه: "من الصعب ... أن نفهم ثوريا يكون معاديا للديمقراطية، وإطلاقيـــا فـــى الأخلاق، ورافضا كلّ عقلانية ونسبية، ويقدِّر العنصر الصوفى فى الدين ... ويتكلم بازدراء عن الحداثة والتقدم، ويستعمل مفهوما مثل الشرف مع أىّ عـــدم إحـــساس بعـــدم الواقعيـــة" (Hulme 1965, 250).

(٢٤) كان أشهر دفاع مسيحىّ عن اللَّادولتية بقلم ليف تولستوى، مع أن من الـــصعب تمامـــا أن يوصف بأنه تفسير أرثوذكسى للعقيدة المسيحية (اُنظرْ Tolstoy 1974).

(٢٥) من الجلىّ، مع هذا، أن برودون لم يستعمل فكرة الدولة، أو السيادة، أو القـــانون، بطريقـــة متماسكة جدا (انظرْ Vernon 1982, 82ff).

(٢٦) فى نظر لادولتيِّى اليوم تغيَّر العدوّ إلى كلٍّ من الرأسمالية المعولمـــة والـــشركات الكبـــرى المعولمة. ورغم أنه يظل يُنظر إلى الدولة على أنها اضطهادية وإلى حد كبير تحت رحمـــة هذه القوى العالمية.

(٢٧) هذه الثيمة لمعاداة العقلانية (أو على الأقل شكية مع المقاربات الأكاديمية) عاودت الظهور، بشكل مختلف، فى بعض الإستراتيچيات المعادية للرأسمالية فى تسعينيات القـــرن العـــشرين والعقد الأول من القرن الحادى والعشرين.

(٢٨) يرجع تعبير spook [شبح] إلى شتيرنر.

(٢٩) توجد هنا بعض الإبهامات: على سبيل المثال اهتمـــام بـــاكونين و بـــرودون بالفيديراليـــة الأمريكية، أو مداعبة برودون مع السياسة البرلمانية والاهتمام اللاحق بالدولة. وكما يلاحـــظ أحد المعلِّقين فإن برودون "يستعمل تعبير 'دولة' دون ارتباك وبالإضافة إلى هذا بالنسبة لهذه النقطة أنه يعزو إلى الدولة أهمية هائلة؛ فهى 'المحرِّك الرئيسى والمدير العـــام'.... وبـــشأن مسألة السلطة القضائية فإن ما يقترحه برودون، منظورا إليه بصورة مجردة بوضوح، أشبه بدولة فيديرالية منه باتحاد كونفيدرالى" (Vernon 1986, 82-3).

(٣٠) يصوغ بوكتشين هذه الفكرة بطريقة مماثلة، مشيرا إلى أن "الماركسية يمكن أن تكون حقـــا أيديولوچيا الرأسمالية بامتياز على وجه الدقة لأن النقاط الأساسية لنقدها ركزت على الإنتـــاج الرأسمالى دون أن تتحدى الحساسيات الثقافية التى تشكل أساســـها وتعززهـــا" (Bookchin 1986b, 29).

(٣١) حول قضية الحكم الذاتى (أُنظرْ Bakunin 1970, 30; Proudhon, 1970b, 94; Clark 1986, 255؛ أُنظرْ أيضا Wolff 1970 and Carter 1971) وفيما يتعلق ببعض الردود على وولف أُنظرْ مقالات ر. ت. ده چورچR. T. George، و چ. وولG. Wall، و پ. رايلى P. Riley فى (Pennock and Chapman eds 1978).

(٣٢) أكد ليف تولستوى أن الحرية الحقيقية تتوافق مع الشفرة الأخلاقية للموعظة على الجبل (أُنظرْ Tolstoy 1974)؛ أُنظرْ أيضا مالاتيستا بشأن الحرية التى ترتبط بالضرورة بغايات أخلاقية (Malatesta 1980, 24).

(٣٣) يُبْدِى بوكتشين نقطة مهمة جدا بشأن هذا فى مختلف كتاباته (أُنظرْ المناقشة فى Clark 1986, 224ff). وعند بعض الكتاب تقتضى تأكيدات بأن العقلانية، والأصالة، والتعبير عن النفس ترتبط أيضا بالحرية. وفى مناقشة بشأن هذه المسألة، يؤكد مايكل تيلور، أنه يمكن أن يشارك فى نظرة مثل التعبير عن النفس والاستقلال الذاتى "إذا تمَّ إثبات أن نشاط الاختيار النقدى، وهو أساسىّ لهذا التصور للاستقلال الذاتى، ليس له هو ذاته محدِّدات سببية"؛ على أنه يؤكد أنه ليس من المحتمل القيام بهذا. ويشير تيلور أيضا إلى عنصر إشكالى بشأن ارتباط الحرية الإيجابية (الاستقلال الذاتى) مع المجتمع، أىْ، "على وجه الدقة، أن تلك الأشياء التى تقيِّد الاستقلال الذاتى هى أيضا التى تقيِّد الدرجة التى تكون بها هذه اليوتوپيات [اللّادولتية] مجتمعات حقا" (أُنظرْ Taylor 1982, 150 and 164).

(٣٤) كانت هناك استثناءات على هذا. روثبارد كواحد بين كثيرين حاول أن يصوغ، فى مختلف أعماله، شفرة قانون لادولتىّ-رأسمالى، تُخلِّص من الحكومة أو الدولة، وتقوم بصفة جوهرية على حقوق امتلاك النفس، وعدم الاعتداء، والتوطين. ويحاول لادولتيون آخرون أيضا تحرير الحكم من الدولة.

(٣٥) من المفارقات أن هذا على وجه الدقة يمثل الحجة الرئيسية التى يعارضها اللّادولتيون المعادون للرأسمالية.

(٣٦) يعلِّق برودون: "العقد الاجتماعى هو الفعل الأسمى الذى يتعهد به كل مواطن للمجتمع بحبه. وذكائه، ومسعاه، وخدماته، ومنتجاته، وسِلَعه، مقابل حب، وأفكار، وأعمال، ومنتجات. وخدمات، وسِلَع زملائه المواطنين" (Proudhon 1989, 114).

(٣٧) مدرسة ما تزال موجودة إلى يومنا هذا رغم ازدواجية الحكومة ومكتب التفتيش فى بريطانيا.

(٣٨) كما يعلِّق كلارك: "اتحاد الأنانيِّين رابطة يعمل فيها الناس معًا، ليس للرفاهية المشتركة، أو أقصى السعادة، بل بسبب رغبة كل فرد فى أن يكون ما يملكه/ما تملكه كبيرا بقدر الإمكان (Clark 1976, 79).

(٣٩) هذه النقطة تجد أصداء لها فى فكرة كلٍّ من غاندى و شوماخر Schumacher.

(٤٠) شارك كروپوتكين نظرته مع عدد من الآخرين فى زمنه: علـــى ســـبيل المثـــال، الكاتـــب الماركسى آوجوست ببيبل August Bebel (انظرْ Bebel 1971). وبحلول ثمانينيـــات القـــرن العشرين كانت موضوعا لنقدٍ من داخل الأيديولوچيا النسوية (انظرْ الفصل ٧).

(٤١) هذه المجادلات اللّادولتية المبكرة حول العنف عاودت الظهور، فـــى الحركـــات المعاديـــة للرأسمالية، والمعادية للعولمية فى أواخر تسعينيات القرن العشرين والعقد الأول من القـــرن الحادى والعشرين، وبصفة خاصة بعد المواجهات المعادية للرأسمالية فى سياتل فى نـــوفمبر ١٩٩٩، وداڤوس فى يناير ٢٠٠٠ وواشنطون فى أپريل ٢٠٠٠. وقد أكد بعـــض المعـــادين للرأسمالية، مع هذا، أن من الضرورى التوصل إلى الأشكال الجديدة للمقاومة غير المواجهة العنيفة المباشرة. وفى هذا السياق جرت الإشارة إلى أفكار مثل الكرنڤال والمهرجين. ولستُ عل يقين، مع هذا، عما إذا كان هذا يجرى تداوله، فى الوقت الحالى، كإستراتيجية لادولتيـــة بصورة مميزة.

الفصل السادس

الـفـاشـيـة(*)

كانت كلمة Fascism [الفاشية] نتاجا للقرن العشرين وقد لاحظ دارس بـــارز للفاشية أنه حتى فى 1920 "لم تكن كلمة 'فاشية' معروفة إلا لقليل جدا من النـــاس فى أوروبا، وحتى موسولينىMussolini وضعها بين علامتى تنـــصيص بوصـــفها لفظة جديدة" (Notle 1969, 17). ونظر بعض علماء السوسيولوچيا الـــسياسية إلـــى ظهورها المتأخر على المشهد السياسىّ على أنه عميق الدلالة فيما يتعلق بالطـــابع غير المتجانس إلى حد ما للحركة (Linz in Laquer, ed. 1979, 14).

وكلمة "Fascism" مشتقة إيتيمولوچيًّا من اللفظة اللاتينية fasces، حِزَم مـــن العِصِىّ مربوطة معًا ترمز إلى القوة فى الوحدة، وكانت تُحْمَل تقليديا أمام القناصل فى الجمهورية الرومانية، إشارة إلى سلطتهم. وليس من المؤكد أن الكلمة أُخْتِيرَتْ بسبب ارتباطها بروما القديمة، مع أن الفاشيِّين شدَّدوا على هذا فى وقت لاحق فـــى عشرينيات القـــرن العـــشرين (Mussolini in Oakeshott ed. 1953, Payne 1995, 89ff, 168; Passmore 2002, 10; Eatwell 2003, 17ff). وكانت لهـــا فـــى البدايـــة دلالات عاطفية أكثر اشتراكية لدى المجموعات الصقلية الثورية التى كانت تـــشير

(*) فى هذا الفصل، ما لم تجر الإشارة إلى غير ذلك، سوف أستعمل كلمة فاشية "Fascism" كتعبير عام يشمل الاشتراكية القومية national socialism، رغم أنه لا ينبغى أنْ يُفْهَم هذا على أنه يعنى أننى أنظر إليهما على أنهما تعبيران متطابقان، أو أن الفاشية الإيطالية كانت *النموذج Themodel*. وفى سياق الفصل، سوف يجرى بحث الفروق بين الفاشية الإيطالية والاشتراكية القومية الألمانية (ملاحظة المؤلف).

إلى نفسها على أنها فاشى Fasci (حزِم جمع Fascio بمعنى حزمة) فى 1892. واحتفظت اللفظة بهذه الدلالة الاشتراكية حتى 1914، عندما طالبتْ مجموعات فاشيو Fascio (مفرد Fasci بمعنى حزِم) بالتدخل فى الحرب العالمية الأولى وأعلنتْ أنها ضد الحياد. كما وصفتْ مجموعات الدفاع الوطنىّ المنظمة بعد هزيمة إيطاليا فى كابوريتو فى 1917 نفسها بأنها فاشِيFasci (حزِم). وعلى هذا النحو كانت للكلمة أصول اشتراكية قوية وانتهت فى وقت لاحق إلى أنْ تعنى النشاط القومىّ غير البرلمانىّ وغير الحزبىّ. وصار الاشتراكىّ الشاب موسولينى مشتركا، ثم قاد، مجموعات فاشيو Fascioميلانو فى 1915. وبعد الحرب، فى 1919 قام موسولينى بإعادة تشكيل فاشيو Fascio ميلانو تحت اسم فاشى ده كومباتيمنتو Fasci di Combattimento [الحزِم المقاتلة]. بل إن موسولينى لم يروّج فى البداية كلمة فاشية Fascism. فقط بعد الزحف الأسطورىّ إلى حدّ ما على روما انتقلت الفاشية واعية بذاتها، وبسرعة مذهلة، إلى السجالات السياسية الأوروبية. وكان هذا هو الحال بصفة خاصة بعد توطيد النظام الفاشىّ فى إيطاليا بعد 1925.

وهناك عدد من المشكلات فى بحث الفاشية. ذلك أنه بين كل الأيديولوجيات التى تناولناها إلى الآن تعطى الفاشية، وحدها تقريبا، طابعا رديئا للأيديولوجيا. ورغم الانطباع غير المؤذى للجميع ما عدا الشيوعيِّين فى أوروبا فى 1920، فإنها ما تزال تستدعى، بصورة مبرَّرة، رُؤَى المذبحة المروِّعة والدمار الأوروبى الذى لم يسبق له مثيل. ومنذ خمسينيات القرن العشرين أسهمت هذه السلبية فى استعمالها المبتذل إلى حد ما كتعبير عن التعسف السياسىّ.

وتتعلق مشكلة أخرى بالصلة بين "الفاشية" و "الاشتراكية القومية" (Griffin 1983). ورغم أنه توجد فروق ملحوظة بين الحركتين، توجد أيضا أوجه شبه كافية للتعامل معهما على أنهما جزء من نفس الكلمة المركبة العامة – أو كما يؤكد روجر جريفّين Roger Griffin، "يوجد قاسم مشترك بين كل أشكال الفاشية"

(Griffin, ed. 1995, 3). وتتمثل مشكلة أساسية أخرى، تتكرر طوال تقييم الفاشية والاشتراكية القومية، فى واقع أن الأيديولوچيا مرتبطة بكل قوة بنزعات قومية خاصة. ولهذه الخصوصية القومية، من وجهة نظر ما، التأثير المتمثل فى تقييد تطبيقها الشامل. وكانت المشكلة حادة جدا (مع أنها لا تستعصى على التذليل) فى نظر أولئك الذين فكروا فى أممية فاشية فى 1935 (Passmore 2002, 26; Griffin 1995, 8) وما تزال تشكِّل مشكلة جادة فى عهد ما بعد 1945 فى نظر أولئك الذين ينظرون إلى الفاشية Fashism على أنها لفظة وصفية مشروعة الاستعمال فى العلم السياسىّ المعاصر أو الإنتاج التاريخىّ. وإذا كانت الفاشية مرتبطة إلى هذا الحد بأهداف أممٍ محدَّدة، فإن من الصعب أنْ نفهم كيف يمكن أن يكون لها إغراء أو تطبيق شامل، إلا بقدر ما تؤكد، رسميا، النزعات القومية المتصارعة عالميا. والحجة المضادة الرئيسية لهذه الدعوى تقدّمها بقوة كتابات جريفِّين الغزيرة عن الفاشية على مدى العقود الثلاثة الأخيرة. وفى هذه الحالة هناك، ما يسميه، نواة مشتركة "النزعة القومية المتطرفة المتناسخة palingenetic ultra-nationalism" فى صميم الفاشية (Griffin, ed. 1998, 163)(1). وأنا غير مقتنع، مع ذلك، بأن هذا يتغلب على التوترات الداخلية العميقة داخل مجادلات فاشية متباينة. ولا يمكن حقا أنْ يكون التشديد على النزعة القومية المتطرفة موضوعًا "مُوَحِّدًا"، إلا بمعنًى مجرَّد للغاية.

وهناك مشكلة أخرى تخصّ العلاقات بين الفاشية كأيديولوچيا، والحركات السياسية التى اعتنقتها، والنشاط الفعلى للفاشيِّين فى فترة وجودهم فى السلطة. وتظهر هذه المشكلة فى أيديولوچيات أخرى، غير أنها محيِّرة بصورة خاصة فى الفاشية. فالأيديولوچيا أحيانا ضدّ أيديولوچيّة بصورة واعية بالذات، مستخفَّةً بكل الجهد المبذول للمشاركة فى الخطاب العقلانىّ. ولهذا فإن الحركات التى اعتنقتْها والحكومات التى أعلنتْ أنها فاشية، لا تبدو سهلة التفسير بتعابير عقلانية. وكما

لاحظ أحد المعلِّقين بشأن الفاشية: "كان يجرى تذكير بعض المراقبين بالمرآة السحرية التى يمكن أنْ يرى فيها كل شخص، سواء أكان عسكريا، أم رجعيا، أم معارضا يساريا متطرفا للحرب، رغبة قلبه" (Mack Smith 1983, 47). وفى كثير من الأحيان تشغل الفاشية أرضا متوسطة فى مكان ما بين الأيديولوچيا السياسية العقلانية، من جهة، والمغامرة الانتهازية الطابع، من الجهة الأخرى. وفى كثير من الأحيان لا تقول لنا الأهداف المعلنة الكثير، رغم أنها يمكن أنْ تكون فى بعض الأحيان كاشفة للغاية. غير أنه يوجد شيء من الحقيقة، مع هذا، فى فكرة أن الفاشية كانت فى البداية تقنية أو طريقة للحصول على السلطة، وأن العقيدة الأيديولوچية كانت توسيعا بأثر رجعىّ غير أنها حتى إذا كانت بأثر رجعىّ، فإن هذا يظل لا ينبغى أنْ يقودنا إلى الاستخفاف بها أو تجاهلها كليا(٢). وكان هناك، مع هذا، جدال طويل الأمد، منذ تسعينيات القرن العشرين، بين دراسى الفاشية بشأن مسألة ما يسمى "الحد الأدنى الفاشىّ" The Fascist minimum، أىْ ما إذا كانت توجد أم لا توجد مكوِّنات عامة أساسية يمكن تحديدها للتفكير الفاشىّ. وسوف تسمح هذه الحجة بمساحة لتوسيع المصطلح ليمتد إلى الوقت الحاضر (Eatwell 1996 or Payne 1995, ch. 13).

ولا مناص من مواجهة عدد من الصعوبات فى محاولة تشخيص الأيديولوچيا. فالفاشية انتقائية بصورة عميقة وغريبة فى بعض الأحيان. وتبدو كثرة من بياناتها خطابية ودعاية ساذجتىْ العقل وغامضتينْ. ومع هذا هل يكون علينا دائما أنْ نتوقع التماسك والمستويات العالمية للتحليل من الأيديولوچيا؟ وبكلمات أخرى هل يوجد دائما تمييز صارم واضح كهذا يمكن رسمه بين الأيديولوچيا والدعاية؟ والأيديولوچيا يمكن أنْ تظهر بمظاهر كثيرة، من البسيط إلى الأكثر تعقيدا. ويجب ألا نستخفّ بشيء ما بسبب أنه غريب، مفرط التبسيط أو انتقائىّ، أو دعائىّ الهدف.

وتخص صعوبة أخرى علاقة الفاشية بأيديولوچيات أخرى. وهذا مجال معقَّد يمكن فقط أنْ نشير إليه بإيجاز. ومن ناحية كانت هناك علاقات محيِّرة بوضوح بين الاشتراكية، والمحافظة، والسينديكالية، والفاشية. ولا شك فى أن تسمية "الاشتراكية القومية" لم تكن مصادفة. كذلك فإن الفاشيِّين الأوائل فى إيطاليا كانوا يسمون أنفسهم "السينديكاليِّين القوميِّين". ولا ينبغى أنْ ننسى أن فاشيِّين كثيرين، مثل موسولينى فى إيطاليا، وأوزوالد موزلىOswald Mosley فى بريطانيا، كانت لهم انتماءات اشتراكية مبكِّرة. وكانت هناك أيضا صلات قوية مع أشكال من المحافظة. وعلى وجه العموم، فكما علّق كاتب سيرة موزلى: "بالنسبة لمؤرخ تُعَدّ الفاشية ذات وجهيْن Janus-Faced(*). وجه ينظر إلى الأمام، بروح التنوير، إلى السيطرة والإدارة العقلانيتين للحياة البشرية، والوجه الآخر إلى الخلف إلى حياة أبسط وأكثر بدائية بكثير حيث كان البشر يتصارعون ليعيشوا" (Skidelsky 1975, 99 2)(٣). ومن الناحية الأيديولوچية، لم تكن الفاشية اشتراكية ولا محافظة الطابع بصورة واضحة. وقد أسهم هذا الغموض والإبهام، خاصةً فى سنواتها المبكرة، فى تلقِّيها الإيجابىّ فى البداية.

جذور الفكر الفاشىّ والاشتراكىّ القومىّ

نتناول فى هذا القسم قضيتين رئيسيتين. تتعلق الأولى بأصل وتاريخ الفاشية والاشتراكية القومية. وتبحث الثانية تنوُّع المقاربات الأكاديمية للأيديولوچيا والحركة. والنقطتان ليستا غير مرتبطين، جزئيا لأن محاولات كثيرة لتفسير طبيعة الفاشية تُدْمج منظورات متنوعة بشأن أصلها وتاريخها. ولكى نحاول إبقاء هذه

(*) إيانوس (چانوس) فى الميثولوچيا الرومانية إله إيطالىّ قديم، حارس المداخل، والبوابات، والبدايات، وحامى الدولة فى زمن الحرب، يُمثَّل عادة بوجهين أمام وخلف رأسه فكان ينظر إلى الأمام وإلى الخلف فى وقت واحد – المترجم.

المناقشة ضمن حدود أبعاد يمكن التحكم فيها، سوف نستعرض الأصل والتاريخ فى خطوطهما العريضة وحسب[٤]. وسيكون التركيز الأساسىّ على النقطة الرئيسية الثانية: تنوُّع المقاربات الأكاديمية.

هناك تقريبا أربع نقاط عن الأصل الذى يجرى الرجوع بالفاشية إليه. وتنظر الأولى إلى الفاشية على أنها حالة عقلية غريزية توجد فى كل أشكال التنظيم الاجتماعىّ منذ بداية الحضارة. وقد قام بِمَفْصَلَة هذه النقطة، من وجهة نظر أكثر إيجابية، ضمن الفاشية نفسها، أولئك المعلقون الألمان الذين ربطوا الاشتراكية القومية بـ"الوعى الفولوكلورىّ" للجنس النوردىّ [الأوروپىّ الشمالىّ] وتاريخه، أو الإيطاليون الفاشيون الذين ربطوا رؤيتهم للتاريخ بالإمبراطورية الرومانية. وفضلا عن هذا، أدمجت بعض التفسيرات السيكولوچية فى القرن العشرين الفاشية مع نمط بعينه من البنية الشخصية العامة، بنية موجودة بصورة ضمنية كامنة فى كل البشر. وتنظر إليها نقطة الأصل الثانية، التى تظهر بصورة خاصة فى الفاشية الإيطالية على أنها تنشأ من الحركات الثقافية الأوروپية مثل النهضة Renaissance أو التنوير Enlightenment. وقد نظر الفاشىّ الإيطالىّ ألفريدو روكّو Alferedo Rocco، على سبيل المثال، إلى ماكياڤيلى Machiavelli بوصفه الأب المؤسِّس للفاشية. واعتقد روكّو أن "الفاشية تتعلم منه ليس فقط نظرياتها بل كذلك أفعالها" (Roco n.d., 42-4). كما كان نقاش روكوّ عن ڤيكو Vico وماتسينى Mazzini بمزاج ينطوى على مفارقة تاريخية بصورة مماثلة.

وتنظر نقطة الأصل الثالثة الأكثر قابلية للتطبيق إلى الفاشية والاشتراكية القومية على أنهما مظهران متأخران لرد الفعل السلبىّ المعقَّد على الثورة الفرنسية فى الفكر الأوروپىّ. وتشكِّل الاستجابةُ النقدية والقدرية لكثير من المفكرين الأوروپيِّين والأنظمة الأوروپية، لنموّ الليبرالية، والمساواتية، والديمقراطية، والعقلانية، والتصنيع، وأخيرا الاشتراكية، على مدى مجرى القرن التاسع عشر،

خلفيةً للفاشية. وكما لاحظ أحد المعلقين فإن: "نموّ الفاشية... لا يمكن فهمه، أو تفسيره بالكامل، ما لم يتمّ النظر إليها فى السياق الفكرىّ، والأخلاقى، والثقافىّ الذى ساد فى أوروبا فى نهاية القرن التاسع عشر" (Sternhell in Laquer ed. 1979, 333; also Weiss 1967; Sternhell et al. 1995; Sternhell 1996; also Eatwell 2003, part 1). وفى هذا السياق، تجرى فى كثير من الأحيان مناقشة الحركات الفكرية للرومانتيكية الألمانية، و"فكر القَوْم" Völkisch(النعت من الاسم Volk[قَوْم])(*)، والداروينية الاجتماعية، ونظرية النخب elite theory، والسينديكالية syndicalism، والإدماجية corporatism، والحيوية Vitalism، وما شابه ذلك، على أنها مكوِّنات لمثل هذه الاستجابة. وبهذا المعنى، يمكن النظر إلى أعمال مثل (1932) Doctrine of Fascism [عقيدة الفاشية] لـ موسولينى أو (1925) Mein Kampf[كفاحى]لهتلر على أنها الاستعراض السطحىّ الضحل والمفرط التبسيط، لتراث فكرىّ أقدم كثيرا. ويتجمع قدر كبير من التفسير الأكاديمىّ فى هذه المنطقة(٥). ونقطة الأصل الأخيرة هى العشرينيات. وكما لاحظ ف. ل. كارستن F. L. Carsten فإنه: "لم تكن هناك أىّ 'فاشية' فى أىّ مكان فى أوروبا قبل نهاية الحرب العالمية الأولى" (Carsten 1980, 63 also Payne 1995, ch. 2)، وفى كتابه Three Faces of Fascism [ثلاثة وجوه للفاشية]، قَبِل إرنست نولتهErnst Nolte هذه النظرة إلى هذا الحد أو ذاك. وأحد أفضل مفسريها المعروفين هو هيو تيرفور-روپر Hugh Trevor-Roper، الذى علّق بأنه: "يمثل الظهور العام للفاشية كقوة سائدة فى أوروبا الظاهرة المرتبطة بأعوام قليلة فقط. ويمكن تحديد تاريخها بدقة. فقد بدأت فى 22-1923 مع

(*) ترجمنا الاسم Volk إلى "قَوْم" (وبالتالى النعت Völkischبالإضافة إلى "قَوْم" مثلا: "فكر القَوْم" لأن الكلمة الألمانية Volk تعنى أيضا الأمة أو القوم أو العرق ولا تعنى فقط الناس أو الشعب؛ وهذا لتفادى الالتباس مع هذه الأسماء ونُعوتها، ولعلّ إحلال تعبير "أُمَتِيَّة"، النعت المشتقّ من "الأمة"، كما ينبغى أن يكون الاشتقاق، محل تعبير "القومية" ذات يوم أن يكون تفاديا لالتباس آخر (هامش وارد أيضا تحت القسم المعنون "مسرد" وانظر هامش الصفحة الأولى فى الفصل ٩: القومية) – المترجم.

نشأة الحزب الفاشىّ الإيطالىّ. ... وبلغت سنّ الرشد فى ثلاثينيات القرن العشرين... وانتهت فى 1945 مع هزيمة الديكتاتوريْن" (Trevor-Roper in Woolf ed. 1968, 18). ولا ينكر تريڤور-روپر أنه كانت هناك أسلاف للفاشية. غير أنهم، فيما يتعلق بالتاريخ العام للفاشية، كانوا لا وزن لهم. فالفاشية كانت "غير قابلة للفصل عن التجربة الخاصة بجيل واحد" (Trevor-Roper in Woolf ed 1968, 18). وفى هذه القراءة، كانت الفاشية أيديولوچيا جديدة وقصيرة العمر لم يكن لها وجود، أو كان لها وجود ضئيل، خارج أعوام ما بين الحربين. وكانت تجارب وتركات الحرب العالمية الأولى، ونتائج معاهدة ڤيرساىّ، والكساد العالمىّ الكبير، وانهيار جمهورية ڤايمار، سلسلة فريدة من التطورات. وبطبيعة الحال فإن من شأن هذا التفسير للفاشية أنْ يُنْكِر أنها واردة كتصنيف فى سياسات ما بعد 1945. وبالتالى فإن أىّ مجادلات بشأن الحركات الفاشية فى تسعينيات القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادى والعشرين ينبغى النظر إليها على أنها خطأ فى التصنيف.

وإذا انتقلنا الآن إلى القضية الرئيسية الثانية لهذا القسم، المتهمّ بتنوع التفسيرات الأكاديمية للفاشية، فإن الكثير من هذه التفسيرات تُبْدى القليل من الاهتمام، أو لا تُبْدِى أىّ اهتمام بالأفكار السياسية. والواقع أنه سيكون من الملائم أنْ نلاحظ هنا أن التفسيرات الأكثر شعبية بكثير للفاشية كانت غير أيديولوچية. وهذه النظرات غير الأيديولوچية هى التى سيجرى بحثها الآن. وفى بعض الحالات يجرى انتهاج الاهتمام بالتفسير غير الأيديولوچىّ بصورة واعية تماما، حيث يجرى النظر إلى الأيديولوچيا على أنها تقدِّم عونا ضئيلا للغاية فى فهم طبيعة الفاشية. ويجرى النظر إلى الأيديولوچيا إما على أنها أكثر تشظيا، أو أكثر انتقائية، أو أكثر غرابة، أو أكثر تشوُّشًا من أنْ يكون لها أىّ نفع على الإطلاق. وتفترض بعض التفسيرات أن هذا هو الحال دون مزيد من المناقشة. ورغم أن من الضرورى بحث هذه التفسيرات غير الأيديولوچية المختلفة، من أجل تقديم تغطية شاملة للفاشية، فإن الجانب الأكبر من المناقشة فى هذا الفصل يقتصر على الأيديولوچيا

ذاتها. ورغم أننى مقتنع بأنه توجد أبعاد اقتصادية، وسياسية، وحتى پاثولوچية (= مَرَضِيَّة) للفاشية، فإننى ما أزال أعتقد أن من الضرورىّ تحليل أفكارها وقيَمِها. ولا ينبغى نبذها ببساطة على أنها عبثية، جزئيا لأنها فى كثير من الأحيان تتداخل، وتكون لها صلات وثيقة، مع أيديولوچيات أخرى. ويمكن بحث التفسيرات غير الأيديولوچية تحت خمس مقولات رئيسية: ماركسية، وسيكولوچية، ودينية وأخلاقية، وتاريخية وسوسيولوچية، و، أخيرا، سياسية. وينبغى أنْ نلاحظ أن الكثير من هذه النظريات تنظر إلى الفاشية على أنها مقولة أكثر عمومية.

وكان التفسير الأكثر شعبية إلى حد كبير للعهد الفاشىّ فى ثلاثينيات القرن العشرين ماركسيا، مع أنه ما يزال له أنصار لا حقون فى أواخر القرن العشرين (Poulantzas 1974 or Beetham). غير أنه لم يكن هناك تفسير متماسك واحد داخل الماركسية. وكانت الفاشية قابلة للتفسير من الناحية الأساسية من خلال القوانين الاقتصادية التى تشكل أساسها أو منطق الرأسمالية. وبصورة عامة، كانت الفاشية جزءًا من أزمة الرأسمالية الاحتكارية(٦). وكما أكد هربرت ماركيوز Herbert Marcuse فإن: "جذور الفاشية يمكن الرجوع بها إلى التناحرات بين الاحتكار الصناعىّ المتنامى والنظام الديمقراطى" (Marcuse 1973, 410). وكانت الحجة تتمثل، باختصار، فى أنه للسماح للرأسمالية الاحتكارية بالبقاء، كان ينبغى تحييد المعارضة الديمقراطية والعمالية. وبالتالى كان لم يَعُدْ بوسع المؤسسات الديمقراطية القائمة أنْ تصلح كوعاء للرأسمالية؛ والواقع أن الدَّقْرَطة المتزايدة كانت تهدد الرأسمالية. ومن المثير أن هذه النظرة الأخيرة ما يزال يتقاسمها ليبراليون كلاسيكيون قبل فريدريك هايك. وبالتالى فإنه لكى يستمر الإنتاج وتتواصل الأرباح كان لا مناص من تحويل الإرهاب الشمولىّ إلى مؤسسة. وكانت الفاشية أداة للرأسمالية الاحتكارية فى مرحلة خاصة من تطورها. وقد جرى استخدامها لقمع الطبقة العاملة لمصلحة الأعمال الكبيرة والبنوك والمؤسسات المالية. وكانت الفاشية بالتالى مرتبطة سببيًا بنموّ الاقتصادات الرأسمالية.

وأكد البعض أن الفاشية كانت الأداة المحددة للرأسمالية المالية وحدها وليس بالضرورة لرأس المال الصناعىّ أو الزراعىّ. وكانت هذه النظرة المبكرة بشأن الفاشية متضمَّنة بإيجاز فى تعريف الكومنترن فى 1933 للفاشية بأنها "الديكتاتورية الإرهابية بصورة مكشوفة لعناصر رأس المال المالىّ الأكثر رجعية، والأكثر شوفينية، والأكثر إمبريالية" (quoted in Turner ed. 1975, 119). ونظر آخرون إلى الفاشيِّين على أنهم قوات الصدام المعادية للشيوعية وللنقابات العمالية لصالح رأس مال الصناعة التحويلية. كما تبنَّى بعض الماركسيِّين حجة ماركس الواردة فى Eighteenth Brumaire [الثامن عشر من برومير] ونظروا إلى الفاشية على أنها شكل من أشكال البرناپرتية Bonapartism أو القيصرية Caesarism، استغلت عن طريقها مجموعة غير پرلمانية اختلاف المصالح بين رأس المال المالىّ ورأس المال الصناعىّ وأدارت الدولة بصورة مستقلة (Poulantzas 1974). وبهذا المعنى لم يكن الفاشيون بيادق لأىّ طبقة.

وكان أنطونيو جرامشى Gramsci، رغم ارتباطه بالنظرة القيصرية، أول كاتب ماركسىّ يلاحظ أن أيديولوچيا الفاشية كانت قوة مادية. فقد بدا أنها تُلَبِّى الكثير من مُثُل وأمانىّ الجماهير. وبالتالى فإنه لا يمكن تجاهل الهيمنة الأيديولوچية للفاشية ببساطة. وفى نظر جرامشى كان ينبغى الصراع ضدها بوصفها مجموعة من الأفكار وكذلك بوصفها ممارسة سياسية واقتصادية. وكان من السهل نبذ الفاشية بوصفها منافية للعقل. وليس من المصادفة أنه كان على "دفاتر السجن" لجرامشىأنْ يتفحص بمثل ذلك التفصيل الآلية اللازمة لإنتاج ومواصلة الهيمنة. كما لاحظ صديق جرامشى والعضو المؤسس للحزب الشيوعىّ الإيطالىّ پالميرو توليِاتّى Palmiro Togliatti قدرة الفاشية على أنْ تقوم بدمج وتعبئة الجماهير. والواقع أنه كان من المعترف به أن الفاشية كانت أفضل بكثير فى تلك التعبئة فى أزمنة الأزمة من أىٍّ من الليبرالية والاشتراكية. ومن المحتمل أن توليِاتى كان واحدا من أول مَنْ أدركوا أهمية مفهوم جرامشى عن الهيمنة. غير أن التيار

الرئيسىّ للماركسية فى ثلاثينيات القرن العشرين لم يكن من الممكن أنْ يتّسع لفكرة أنْ تتمتع حركة سياسية يمينية متطرفة بتأثير كبير على الوعى العام.

وهناك مشكلات متعددة مع الموقف الماركسىّ وبصرف النظر عن الخلافات بشأن التفسير داخل الماركسية، هناك السؤال الذى ظل بلا إجابة والمتمثل فى: لماذا كان هناك مثل ذلك القدر من الجدال المعادى للرأسمالية داخل الفاشية. كذلك فإن الكثير من الممارسات التى جرى انتهاجها فى ظل الفاشية، كما فى برامج الإبادة العرقية فى ظل الاشتراكية القومية، لا يمكن تفسيرها بسهولة باستخدام المعايير الرأسمالية. وعلاوة على هذا، كيف أمكن أنْ تظهر الفاشية فى مجتمعات غير رأسمالية (أو على الأقل رأسمالية منخفضة المستوى للغاية) مثل إيطاليا أو المجر، وأنْ تسيطر فى بعض المجتمعات المصنَّعة للغاية مثل ألمانيا ولكنْ ليس فى مجتمعات أخرى مثل بريطانيا؟ وإذا كانت قد وُجدَتْ علاقة حتمية شفافة بين الرأسمالية والفاشية، فكيف تلاءمت مع السيناريو المذكور أعلاه؟ كما أن من غير الواضح أن مصالح الصناعة التحويلية، والمصالح الصناعية، والمالية دعمتْ الفاشية بصورة متماسكة سياسيًّا أو ماليًّا (Mosse 1978a, 49, also Momsen in Laquer ed. 1979, 157). وعلاوة على هذا، وكما لاحظ بعض الكتاب الماركسيِّين، يبدو أنه توجد علاقة تقابلية one-to-one relation صريحة بين الفاشية وطبقات اجتماعية محددة (Forjacs ed. 1986, 43). وهناك فى كثير من الأحيان منطقة عمياء بالنسبة لبعض الماركسيِّين فيما يتصل بالعلاقة المؤثرة بين الطبقات والسلطات السياسية.

ويركز تفسيرٌ ثانٍ غير أيديولوچىّ للفاشية على سيكولوچيا الفاشيِّين. وهذه حجة جرى إلى حد كبير إسقاطها من الاستعمال فى العقود القليلة الأخيرة. وتتمثل الأطروحة الأساسية للتفسير السيكولوجىّ، مع اختلافات دقيقة كثيرة، فى أن من الضرورىّ تفسير الفاشية من حيث أشكال بعينها لأنماط و/أو اختلالات الشخصية.

والأيديولوچيا أو العوامل التاريخية المحدِّدة للفاشية ذات أهمية ثانوية للسمات الشخصية الأساسية. ومثل الحجة الماركسية، توجد اختلافات ممكنة كثيرة. ويقارب البعض الفاشية بصورة خالصة من داخل أبنية مدارس التحليل النفسىّ الفرويدية Freudian أو اليونجية Jungian أو غيرها. وقد أدى الاستخدام المحدَّد لهذه المقاربة فى الإنتاج التاريخىّ إلى ظهور تسمية "التاريخ السيكولوچىّ" Psychohistory. ويركز آخرون على الطابع السيكولوچىّ لبعض الطبقات، أو العوامل المتعلقة بالأجيال، وبصفة خاصة الطبقة المتوسطة الدنيا والمراهقين المحرومين اجتماعيا بعد الحرب العالمية الأولى، وقد حاول بعض أفراد مدرسة فرانكفورت من الماركسيِّين، مثل إيريك فروم Erich Fromm، وتيودور أدورنو Theodor Adorno، وڤيلهيلم رايش Reich، إقامة جسر بين التفسير الاقتصادىّ والسيكولوچىّ، رابطين ماركس بـ فرويد. ويميل التاريخ السيكولوچىّ إلى بحث طفولة الفاشيِّين للكشف عن البنية العميقة لمعتقداتهم اللاحقة. ويجرى النظر إلى بعض أشكال العزلة، والتنحية، والإعلاء، والإسقاط، التى ترتبط فى كثير من الأحيان بالطفولة، على أنها سمات مميِّزة للشخصيات الفاشية. ويمكن أنْ يقود كبت الطاقة الجنسية المبكرة فى الأُسَر السلطوية (كبت الأعضاء التناسلية)، وإنكار الإبداعية، وعقدة أوديب، والخوف من الإخصاء لدى الذكور، إلى إحساس بالإحباط، والذنب، والعجْز. وبالمقابل يمكن أنْ يؤدى هذا إلى العدوان والسادية الماسوكية، والأمر الذى يمكن أن يعبِّر عن نفسه سياسيًّا فى الميول الذكورية الغريبة للفاشية. وقد لاحظ السيكولوچىّ إيريك إيريكسون Erik Erikson عن طفولة هتلر أنه "من حين لآخر، يبدو أن التاريخ يسمح لرجل بالتحقيق المشترك لأهواء قومية وبأحلام اليقظة الأقاليمية والشخصية الخاصة به" (Erikson 1958, 104; also Binion 1973). وفى كتابه Hitler's Ideology: A Study in Psychoanalytic Sociology [أيديولوچيا هتلر دراسة فى علم الاجتماع التحليلىّ النفسىّ]، يلاحظ ريتشارد كوينجسبيرج Richard Koenigsberg

أيضا أن أيديولوچيا هتلر قدَّمَتْ "وسيلة كان يمكن بها التعبير عن أهوائه وتفريغها على مستوى الواقع الاجتماعىّ" (Koenigsberg 1975, 85).

وفى كتابه The Mass Psychology of Fascism (1975) [علم النفس الجماهيرىّ للفاشية]، ينظر ڤيلهيلم رايش أيضا إلى الفاشية على أنها تنمو من كبت الطاقة الجنسية الطفلية والمراهقة. وبهذا المعنى، كان كل البشر فاشيِّين كإمكانية كامنة. وكانت الفاشية التعبير السياسىّ عن الشخصية البشرية الوسطية عند تعريضها لشروط بعينها. ولم تكن لها أىّ صلة بالعِرْق، أو الأمم، أو الأحزاب. وعلى حين أن ماركس كان قد نادى بثورة اجتماعية واقتصادية للتحرر، طالب رايش بثورة جنسية. وعند هذه النقطة انزلقت أفكاره إلى فضائل الحرية الجنسية لتفادى العقلية الفاشية. وكان مواطن ألمانىّ آخر لـ رايش، وهو تيودور أدورنو، هو الذى طرح فكرة الشخصية السلطوية authoritarian personality (Adorno 1950). فقد طوَّرتْ الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى، التى عانت الاغتراب، وكراهية الذات، وفقدان الطمأنينة، بعد الحرب العالمية الأولى، سمات سادية وماسوكية للشخصية، شكلت الشخصية السلطوية. ويختصر نويل أوسوليڤان هذه الشخصية السلطوية فيما يلى: "مخلوق بائس، يسحقه داخليا الحرمان الجنسىّ ومُبْتَلًى خارجيا بالنظام الاقتصادىّ القاسى للرأسمالية، يتعرَّض بصورة متواصلة للذعر تحت وطأة حرية لا فائدة منها بالنسبة له فى الواقع... وفى مسعى بائس للهرب من بؤسه، يرحِّب بالتطرف السياسىّ" (O’Sullivan 1983, 25).

وتنشأ نقاط ضعف المقاربة السيكولوچية من قلة الأدلة بشأن طفولات فاشيِّين رئيسيِّين مثل هتلر. وتوضع ثقة أكبر مما ينبغى على شهادات شخصية ضئيلة. كما توجد شكوك تتصل بالمكانة "العلمية" للمقاربة التحليلية النفسية. وعلاوة على هذا، من الصعب أنْ نفهم كيف يمكن استخدام مثل هذه الدراسات لتفسير الدعم الانتخابىّ الجماهيرىّ أو العضوية الجماهيرية للمجموعات الفاشية. وأخيرا فإنه إذا كان

المنظور السيكولوچىّ صحيحا، فلعلنا أيضا نتدرّب جميعا بالتالى علـــى أنْ نكـــون. سيكولوچيِّين، حيث إنه سيفسر كامل التاريخ والعلم السياسىّ، وهذه ليست بفرضـــية مقنعة بصورة خاصة.

وكان التفسير غير الأيديولوچىّ الثالث مميزا من جديد لأواخـــر ثلاثينيـــات القرن العشرين، مع أنه يمكن حتى الآن العثور عليه فى بعض المناقشات. وكانـــت الفكرة الأساسية هى أن الفاشية مظهر أو عَرَض لأزمة أو وَعْكة أخلاقية ودينيـــة فى الحضارة الغربية[٧]. وكان هذا المنظـــور أكثـــر اســـتعدادا لبحـــث المحتـــوى الأيديولوچىّ للفاشية، مع أنه كان ما يزال يوجد مَيْل إلى النظر إلى ممارسة الفاشية على أنها ثمرة سبب دينىّ أو أخلاقىّ أعمق. وفى عشرينيات وثلاثينيـــات القـــرن العشرين، نظر فيلـــسوفان مثـــل بنيـــديتو كروتـــشه Benedetto Croce و ر. ج. كولنجوود R. G. Collingwood إلى الفاشية على أنها تَحَدٍّ ســـلبىّ وإنكـــار للحريـــة البشرية. وفى نظر كروتشه، كانت الفاشية فسادا للتراث الإيطالىّ للحرية. وقد أكّد أن "الحكومات السلطوية تبقى بين الشعوب المتفسِّخة" (quoted in Ruggiero 1927, 343). وفى بريطانيا، نظر كولينجوود أيضا إلى الفاشية على أنها شكل جديد مـــن البربرية وعلامة على فقدان الإيمان بالحرية والليبرالية. وكانت الحرية فى نظـــر كولينجوود قد جرى "استقطارها من مجموع الممارسة المسيحية". وتحدَّثْ بربريـــة ووثنية الفاشية والاشتراكية القومية التراث المسيحىّ برمته (Collingwood 1940, 170ff)[٨]. وفى الأعوام الأحدث، نشأ منظور مختلف أكثر إيجابية حـــول مـــسألة الدين؛ ويحدد هذا المنظور طبيعة الفاشية بصورة جوهرية من خلال مقولة الـــدين المدنىّ civic religion. وعلى هذا النحو تُفْهَم الفاشية على أنها تمثل تسييسًا للمقدَّس وتجسِّد الكثير مما يمكن توقُّعه من دِين، ناقصًا إلهًا (معبودًا). وقد استكشف عـــدد من الدارسين هذه الفكرة حيث تحتلّ الفاشية مكـــان الـــصدارة (Gentile 1996 and 2006; Burleigh 2001 and 2006, also Griffin ed. 1995, 5-6)[٩].

وقام كتاب آخرون مدفوعين بالقلق إزاء المكانة الأخلاقية والثقافية للفاشية بإعادة التركيز على قضية العدمية nihilism والانهيار الأخلاقىّ. ونظر أحد أوائل المعلقين الألمان الانتقاديِّين إلى الاشتراكية القومية بصفة خاصة على أنها شكل من أشكال العدمية الثقافية والأخلاقية العميقة (Rauschning 1939). كما جرى النظر إلى الفاشية على أنها مظهر من مظاهر حركة "موت الله" فى الفكر الأوروبىّ، ابتداءً من إنتاج فريدريك نيتشه، والفقدان الكلىّ للإيمان الدينىّ والقِيَم المتعالية. ونظر إليها كتاب كاثوليك مثل چاك ماريتانJacques Maritain، حاذين حذو هنا الخط، على أنها شكل من أشكال "وحدة الوجود الشيطانية" demonic pantheism الوثنية (Maritain quoted in O'Sullivan 1983, 24). وأكد دارسون لاحقون مثل روبرت پويس Robert Pois نقطة مماثلة. حيث يعلق بويس بأن "النازية Nazism كانت بلا أدنى شكل عصيانا ضد التراث اليهودىّ-المسيحىّ"، وأنها كانت فريدة فى جهودها لكىْ تحلّ محلّ الأشكال اليهودية-المسيحية" (Pois 1986, 28). ونظر كتّاب آخرون، مثل چ. ل. موسّه G. L. Mosse و فريتس شتيرن Fritz Stern، و پ. چ. پولتسر P. J. Pulzer إلى الفاشية وبصورة أخصّ إلى الاشتراكية القومية، على أنها انحراف ثقافىّ راسخ الجذور (Pulzer 1964; Mosse 1966; Stern 1974)(١٠).

ويرفض بعض المعلِّقين هذه النظرة، حيث لا يكادون يجدون دليلا متينا على النقطة الأخيرة، بوصفها مجرد تأكيدات معمَّمة حول التدهور الأخلاقىّ أو اليأس الثقافىّ (e. g. Gregor 1974, 45). ويبدو مثل هذا الحكم، مع هذا، قاسيا بلا ضرورة. ويوجد قدر كبير من الدعم الأكاديمىّ لبعض هذه التفسيرات أكثر مما يوجد فى كثير من التفسيرات الماركسية أو التحليلية النفسية.

وقد ركَّز التفسير الرابع، الذى صار الآن عتيقا إلى حد ما، على السياق التاريخىّ والسوسيولوچىّ للفاشية. وكانت الدعوى الأساسية هى أن الفاشية كانت نتيجة التطور السريع والتحديث، أو أحيانا الطريقة المحدَّدة للتصنيع فى مجتمعات

بعينها. وكان هدف مثل هذه الدراسات هو الحصول على مزيد من المؤشرات الاقتصادية والإحصائية المحترمة تجريبيًّا لحدوث الفاشية. وفى البداية كان أ. ف. أورجانسكى A. F. Organşki، وفى وقت لاحق بارنجتون مور، الابن Barrington Moore, Jr، مرتبطين بهذا الخط الفكرى[١١]. وكانت كل المجتمعات التقليدية، على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين، موضوعا للتحويل، الذى شمل التصنيع السريع، والحضرنة، والعلمنة، والترشيد. وجرى اتخاذ دروب شتى إلى التحديث، وكانت الفاشية طريقا ممكنا. غير أنه، بالمقارنة مع ألمانيا، جاء التصنيع والتحديث متأخريْن إلى إيطاليا. ويطرح هذا مشكلة مباشرة. إذا كانت ألمانيا عالية التصنيع بحلول عشرينيات القرن العشرين، فإن إيطاليا لم تكن كذلك، وبالتالى فإنه فيما يتعلق بالمعايير التحديثية الاجتماعية-الاقتصادية، كما عبَّرَ أحد الكتّاب، "كانت الفاشية الإيطالية والنازية لاتنتميان إلى نفس التصنيف" (Sauer in Turner ed. 1975, 132). وإذا كانت الفاشية مرتبطة بصورة وثيقة بالتحديث والتصنيع السريعيْن، فإنه لا يبدو أنها تفسِّر ما حدث فى إيطاليا وألمانيا. ولهذا فإنها تبقى تفسيرا غيرَ مُرْضٍ بصورة عميقة(Bracher in Laquer ed. 1979, 205).

وتبقى مجموعة عريضة أخيرة "سياسية" فى طابعها من التفسيرات. وتعبير "سياسىّ" مستخدم هنا بصورة فضفاضة إلى حد ما[١٢]. ويُوضع هذا التفسير إلى مدى معين على خلفية أزمة فى الديمقراطية البرلمانية. وكانت حجة من الحجج الفاشية الرئيسية متمثلة فى أن الديمقراطية البرلمانية قد فشلتْ. وينظر التفسير السياسىّ الأكثر تقليدية للفاشية إليها على أنها طغيان عتيق الطراز وتضخيم شخصىّ بشخصيات مثل هتلر. ولهذا فإن المهمة تتمثل فى الكشف، على المستوى الجزئىّ، للسمات البيوجرافية للطغاة وأفعالهم وأفكارهم. ويتبع هذا الخط بصورة عريضة كتاب Hitler: A Study in Tyranny (1962) [هتلر: دراسة فى الطغيان] لـ ألان بولوك Alan Bullock، أو كتّاب Hitler (1998-2000) [هتلر] لـ إيان كيرشو Ian Kershaw، أو كتاب Mussolini (1983) [موسولينى] لـ دينيس سماك سميث

Dennis Mack Smith، أو كتـــــاب (2003) Mussolini [موســـــولينى] لـ ر. ج. بوسويرث R. J. Bosworth. كما أنه ماثل إلى حد ما فى كتابات هيو تريفور-روپر و إرنست نولته. وفى سياق مناقشة للمواقف المتناقضة بين الاشتراكيِّين القـــوميِّين، يلاحظ بولوك أنه "بالنسبة لـ شتراسَّر Strasser كانت الاشـــتراكية القوميـــة حركـــة سياسية حقيقية، وليست كما كانت بالنسبة لـ هتلـــر، الأداة لطموحـــه. وقـــد أخـــذ برنامجها مأخذ الجد، كما لم يفعل هتلر مطلقا" (Bullock 1962, 237)(١٣). ويؤكـــد البعض أن الإفراط فى التركيز على الشخـــصيات الاســـتبدادية يعطـــى الانطبـــاع الخاطئ عن الحركات الفاشـــية. ولا يبـــدو فقـــط أنـــه يُعْفِـــى آخـــرين كثيـــرين من المسئولية، جاعلا الأحزاب الفاشية متراصة بـــصورة كليـــة ومتركِّـــزة علـــى زعمائها؛ فهو أيضا يتجاهل التشوُّش الداخلىّ العميق، والاقتتال الـــداخلى المريـــر، والصراعات علـــى الـــسلطة، التـــى حـــدثتْ فـــى كـــل المجموعـــات الفاشـــية (Carr in Laquer ed. 1979, 122ff).

وتمثَّلَ خط شعبىّ آخر للتفسير السياسىّ فى دَمْج الفاشـــية، مـــع الـــشيوعية والستالينية، تحت التسمية العامة: "الشمولية" totalitarianism، او كبديل تحت تسمية السياسة الجماهيرية (Eat well 2003, 74ff; Passmore 2002, 18ff). وقـــد جـــرى تطوير هذه النظرات، خاصةً الأولى، فى فترة الحرب الباردة فى خمسينيات القرن العشرين. وفى البداية، جرى استكشاف الشمولية بطريقة أكثر فلسفية فـــى أعمـــال مثـــل (1951) The Origins of Totalitarianism [أصـــول الـــشمولية] لـ حنـــة أرنت Hannah Arendt و(1945) The Open Society [المجتمع المفتـــوح] لـ كـــارل پوپر Karl Popper على أنها سرعان ما صارت جزءا من اللغة الاصطلاحية للعلم السياسىّ الأكاديمىّ، كمـــا جـــرى التعبيـــر عنهـــا فـــى Origins of Totalitarian Democracy (1952) [أصول الديمقراطية الشمولية] لـ ج. ل. تالمون J. L. Talmon و(1966) TotalitarianDictatorship and Autocracy [الديكتاتوريـــة الـــشمولية والأوتوقراطية] لـ سى. ج. فريدريك C. J. Friedrick و ز. ك. برزيجـــكى Z. K.

Brzezinski، بين كتب أخرى. وكان قد جرى تشخيص الفاشية كشمولية بحزب واحد جرانيتىّ متراصّ، وعدم وجود انفصال بين الدولة والمجتمع، والسيطرة الكاملة على هيكل الدولة والاقتصاد، والتعبئة الشاملة للجماهير، وسيطرة الاتصال الجماهيرىّ. وتصير الجماهير فى هذا السياق عديمة الجذور، ومعزولة، ومُذرَّرة atomized (Gregor 1974, 118ff).

وتتمثل نقطة ضعف المقاربة الشمولية فى أنها تقلِّل من أهمية الفوضى العميقة، وعدم الكفاءة العام، والضغائن الداخلية، التى ميَّزَتْ الفاشية فى الواقع. وبكلمات أخرى فإنها تُبالغ فى تقدير القدرات الشمولية وبصورة خاصة لألمانيا وإيطاليا. ومن المشكوك فيه أنْ يكون أىّ ملمح من الملامح المرتبطة بالشمولية ممثلا بالفعل بأىّ شاهد بصورة كاملة فى أىٍّ من البلدين. كذلك فإن هذه المقاربة تستخفّ بدور المحافظة السلطوية داخل الفاشية. وعلاوة على هذا فإنها تتجاهل الفروق بين الشيوعية والفاشية، بجمعهما بلا تمييز تحت نفس المقولة. وفضلا عن هذا فإنه بعيد عن أنْ يكون واضحا، فيما يتعلق بالاشتراكية القومية، أن أيًّا من هتلر أو الكثير من الشخصيات الرئيسية أراد فى الواقع الدولوية statism الشمولية.

وأخيرا فرغم واقع أن دارسين كثيرين يربطون الفاشية بالشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى، يؤكد آخرون أن الفاشية كانت قادمة جديدة إلى المشهد السياسىّ، تتقاطع مع الولاءات البنيوية، والسياسية، والاجتماعية القائمة (Carsten in Laquer ed. 1979, 460). وعلى هذا النحو كانت الفاشية "ظاهرة ظرفية" تجمع بين الطبقة الاجتماعية غير المتجانسة والدعم الجيلىّ generational. وكما يشير ب. لينز B. Linz فإن هذا يفسر "التركيب الاجتماعىّ المختلف تماما فى كثير من الأحيان للنواة الأصلية". وفى نظر لينز، ساعدتْ تقلبات الحرب والمساعدة الأجنبية الفاشية بالمصادفة على لعب دور سياسىّ، ولكنْ كخليط براجماتىّ وأيديولوچىّ. والواقع أن الأحزاب الفاشية تستبق تطور ما بعد 1945 للأحزاب السياسية المختلطة أيديولوچيًّا

فى أوروبا الغربية. ويضيف لينز أن "الهيكل الاجتماعىّ الأكثر سيولة، واستنفاد الميْل الأيديولوجىّ، وحاجات إعادة البناء القومية فى أوروبا بعد الفاشية، قد جعلتْ الأحزاب غير المتجانسة والانتقائية برنامجيًّا ممكنة وناجحة". ويصرّ لينز، مع هذا، على أن على أىّ دراسة كاملة للفاشية أنْ تأخذ فى اعتبارها السياق السوسيولوچىّ، والسياسىّ، والتاريخىّ الفريد لكل مجتمع. ويلاحظ بالتالى أن النوع الوحيد من التعميم التجريبىّ القابل للحياة هو أن "الفاشية كانت هى تلك الاستجابة الجديدة للأزمة... للهيكل الاجتماعىّ لما قبلَ الحرب والنظام الحزبىّ" (Linz in Laquer ed. 1979, 16-18). والواقع أن نظرة لنيز مميِّزة لجانب كبير من السوسيولوچيا السياسية فى العقود الأخيرة.

طبيعة الفاشية

عند بحث طبيعة الفاشية توجد مشكلة مباشرة تتمثل فى مسألة ما الذى على الكتّاب أنْ يُدْرجوه وما الذى عليهم أنْ يستبعدوه. ويُدْرِج بعض الدارسين كتّابا فرنسيِّين مثل موريس باريس Maurice Barrés وشارل مورّاس Charles Maurras، مع إشارة خاصة إلى منظمات فرنسية مثل Action Française [العمل الفرنسىّ] (Soucy 1972, 1979 and 1986). وينظر آخرون إلى هذه المنظمات على أنها مجموعات يمينية رجعية أو سلطوية قبل- فاشية تمييزا لها عن الفاشية (Weber 1964). كذلك فإن إسپانيا قبل 1933 والفالانخه Falange [الكتائب]، رغم أنه كانت توجد فيها Movimento Nacional [الحركة القومية] البرلمانية، كانت ما تزال تخلو من تجمُّع فاشىّ صريح (Payne in Turner ed. 1979, 151). وفى ألمانيا، بينما كان اليمين الأكثر تقليدية لا يملك سوى القليل من برنامج جيِّد الإعداد، كانت المجموعة الاشتراكية القومية تملك بكل وضوح مثل هذا البرنامج (Wood in Eatwell and O'Sullivan eds 1989, 141-3)(١٤).

وترتبط بهذا الجدال بكامله مسألة مدى اتساع النطاق الذى يمكن أنْ تمتدّ إليه الفاشية. هل كانت حركة مَلَكِيِّى چان ديجريلJean Degrelles Rexists فى بلچيك، واللجنة الرومانية للمَلاك الكبير ميكائيل، أو البرتغال فى عهد سالازارSalazar، أوالأرچنتين فى عهد بيرون أو فى عهد الحكم العسكرى (Junta) اللاحق، أو المجر فى عهد الجنرال جومباسGeneral Gombüs، أواليابان أثناء الحرب العالمية الثانية، أو فرنسا فى عهد ديجول – إذا اكتفينا بإشارات قليلة – كلها فاشية (Cassels in Turner ed. 1975, also Payne 1995, ch. 10)؟ ورغم التركيز على إيطاليا وألمانيا فى هذا الفصل فإنه لا ينبغى افتراض أن كل الحركات المذكورة أعلاه كانت غير فاشية أو قبل فاشية بصورة كاملة. وهذا جدال أكاديمىّ واسع ولم يُحْسَم ويمكن فقط أنْ يشار إليه بصورة عرضية. وقد جرى تناول ألمانيا وإيطاليا على أساس المك... وباعتبارهما الحالتين الأكثر وضوحا.

ويتفق معظم المعلقين على أن الفاشية قامت بدمجْ مجموعات واتجاهات كثيرة. وعلى المستوى الأكثر عمومية، توجد فروق أيديولوجية بين الاشتراكية القومية الألمانية وفاشيات أوروبية أخرى فى إيطاليا، وفرنسا، وإسبانيا، وبريطانيا، وفى نظر البعض فإن هذه الفروق كبيرة إلى حد أنها تحول دون إدراج الاشتراكية القومية فى نفس نوع الفاشية الإيطالية أو الإسپانية[١٥]. ويتمثل الفرق الأعمق فى مركزية قضية العِرْق. وهناك أيضا غياب تقليد قوىّ "للقَوْم" فى أشكال أخرى مختلفة، على حين أنه أساسىّ بالنسبة للحالة الألمانية. والحقيقة أن عامل "القوم الجرمانىّ" هذا وحده قد أبعدَ فاشيِّين فرنسيِّين مثل برازيَّاش*Brasillach* ودريو روشيل Drieu de Rochelle، وفاشيِّين إسپانيا مثل پريمو ده ريبيرا ...mo de *Rivera* وحتى إيطاليِّين مثل، موسولينى. وقد اعتاد موسولينى الإشارة إلى ألمانيا فى ثلاثينيات القرن العشرين على أنها "مستشفى المجانين العِرْقيِّين"[١٦]. ومن المؤكد أنه فى كثير من المذكرات الأيديولوجية من إيطاليا، وإسپانيا، وفرنسا وبريطانيا على مدى عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، لم يَرِدْ ذِكْرٌ لأى ...

مسألة العِرْق والمغزى الكونىّ المفترض لمعاداة السامية anti-Semitism الذى استحوذ على عقول كثير جدا من الاشتراكيّين القوميِّين. ومثل هذه المجموعات الفاشية الإيطالية وغيرها لم تتَّخذ إلا بالتدريج موقفا أكثر معاداة للسامية فى أواخر ثلاثينيات القرن العشرين. وحتى عندئذ ، لم تصل مطلقا إلى المستويات الحادة والقاسية التى سادت فى ألمانيا (Burleig and Wipperman 1993). وتمثلُ حدة العنف والإرهاب الموجَّهيْن علامة مميِّزة أخرى لألمانيا بوصفها متميزة، دون شك، عن إيطاليا[١٧]. وفضلا عن هذا، لا يُعْطَى سوى اهتمام ضئيل خارج ألمانيا لقضية Lebensraum [المجال الحيوى]. وكانت هذه القضية ذات أهمية خاصة بالنسبة لـ هتلر وكانت تكمن وراء سياسته الخارجية المُوسوسة (التى جرت مَفْصَلَتُها بكل وضوح فى الفصول الختامية من MeinKampf [كفاحى]فيما يتعلق بتوسُّع ألمانيا شرقا إلى روسيا وإبادة الشعوب السلافية. وفى إيطاليا كان يجرى تصوُّر التوسُّع عادة فى نطاق الإمبريالية الأوروبية التقليدية العدوانية. وفى ألمانيا كان يجرى ربطها من جديد بصورة مُوسوسة بقضية العِرْق race.

وأخيرا فإنه على حين أن الفاشية فى إيطاليا كانت مفترضة منطقيا، بشيء من الأهلية، على أساس عقلانية غربية أكثر تقليدية، كانت الاشتراكية القومية الألمانية ملتزمة بصورة واعية ذاتيا بموقف لاعقلانىّ وحيوىّ، حيث كان يجرى الحكم على كل نتاج إبداعىّ بشرىّ، الفنون، والعلوم، والمجتمعات، والتاريخ، من منظور واحد بارز – العِرْق. وفى إيطاليا كان يوجد فى كثير من الأحيان دافع محدَّد، فى بعض، ولكنْ ليس فى كل، قطاعات الحركة الفاشية، نحو التحديث العقلانىّ، حيث تلعب الدولة دورا خلَّاقا مسيطرا (Griffin 2007) . وفى ألمانيا، تفوقتْ مسألة العِرْق على كل مسعًى من هذا القبيل، على الأقل فى الإنتاج الأيديولوچىّ. والواقع أن الدولة الألمانية كانت خاضعة بصورة نهائية "للقوْم" وللقضايا العرقية.

وداخل التجمعات القومية المتباينة للفاشية، بما فى ذلك الألمانية، كانت هناك مرة أخرى تقسيمات فرعية ملحوظة. وهناك عدد من الطرق لمَفْهَمَة Conceptualizing هذه التقسيمات الفرعية. ويتحدث نولته عن الفاشية العادية والراديكالية المبكرة (بالإضافة إلى مقولته عن قبل-الفاشية). ويتحدث ألكزاندر ده جران Alexander de Grand، فى دراسته حول الفاشية الإيطالية، عن الفاشية المحافظة، والقومية، والتكنوقراطية، والسينديكالية القومية، وفاشية الفرق المسلحة الريفية squadrismo (Nolte 1969, 574; Grand 1989, ch. 10). وقد حدث التقسيم الأيديولوجىّ الأساسىّ الأبسط إلى حد ما بين الأجنحة الأكثر مَيْلا إلى الاشتراكية والأجنحة الأكثر مَيْلا إلى الرأسمالية. وكان البعض مستعدِّين، ضمن نظام مجتمعىّ منضبط، لمنح الرأسمالية القيادة الكاملة؛ وأراد آخرون بجدية تقليصها. وفى إيطاليا، كان موسولينى فى البداية، فى أوائل عشرينيات القرن العشرين، وفى أواخر حياته فى جمهورية سالو Salò، مرتبطا بالموقف الاشتراكىّ. وخلال أواخر عشرينيات القرن العشرين حاول أنْ يتفرشح على كلا الاتجاهين[١٨]. وقام المُدْخَل input الكاثوليكىّ السينديكالىّ القومىّ والإدماجىّ corporatist فى الفاشية بتأمين استمرار الخط الفكرىّ الاشتراكىّ. ووضع كاتب إيطالىّ، هو أنچلو أوليڤيتىّ Angelo Olivetti، الفاشية اليسارية بحزم فى تراث الاشتراكية البرودونية Proudhonian (Robets 1979, 318)[١٩]!

وحدث انقسام مماثل فى الرأى بين الاشتراكيِّين القوميِّين فى ألمانيا. وكان الناشطون الحزبيون مثل جوتفريد فيدير Gottfried Feder وجريجور شتراسِّر Gregor Strasser ميّالين أكثر كثيرا إلى الأساليب الاشتراكية. وقد دعا فيدير، على سبيل المثال، إلى التأميم الواسع النطاق، ونطاق مصرفىّ مركزىّ تشرف عليه الدولة؛ وإدارة الدولة للمرافق العامة، والنقل، والائتمان؛ وتوجيه الأسعار والأجور مع مصادرة الدولة للأرباح المفرطة. وتمّ إدماج قَدْرٍ كبير من المواد المعادية للرأسمالية نتيجة للنقاط الخمس والعشرين الشهيرة لبرنامج الحزب النازى NSDAP

[حزب العمال الاشتراكى القومى الألمانى] للأعوام 20-1923، والبرنامج الزراعىّ 1930، وبرنامج التوظيف الكامل لعام 1932[٢٠]. ويبدو ألفريد روزينبرج Alfred Rosenberg، وهتلر، وجوبلس Gobbels لم يتحمَّسُوا هذا الخط. غير أن هذا لا يعنى أنهم أرادوا أنْ ينتهجوا سياسة رأسمالية أكثر صراحة. وفى حالة روزينبرج، كان الخط العِرْقىّ أكثر أهمية بكثير.

وفى سياق التشويه الفاشىّ المشترك لسمعة المذهب العقلىّ يكون من الصعب فى كثير من الأحيان تَبَيُّن موضوعات، وبرامج، وأيديولوچيات فاشية مهمة. وكان لدى الفاشية الإيطالية بعض المدافعين المهرة، مثل چيوڤانى چينتيله Giovanni Gentile، الذى ألَّف (هكذا يبدو لاحقا) الجانب الأكبر من مقال "عقيدة الفاشية" لـ موسولينى، بالإضافة إلى كتابة بحث سياسىّ معقَّد هو The Genesis and Structure of Society (1946) [أصل وبنية المجتمع] (also Gentile 2004). ومع هذا فإن النقاد منقسمون بشأن مدى تمثيل چينتيله للفاشية (Bellamy 1987 a, ch. 6; and especially Gregor 2001). ولم يكن لدى الاشتراكيِّين القوميِّين أىّ شخص بارز مثل چينتيله. والواقع أن كتاب هتلر: Mein Kampf[كفاحى]، الذى وصفه موسولينى بأنه "مجلَّد مضجر لم أكنْ قادرا مطلقا على قراءته"، لا يصلح كنصّ أساسىّ، رغم أنه لا شك فى أنه توجد فيه أفكار ذات تأثير" (Mack Smith 1983, 300)[٢١]. وقد أسهم روزينبيرج بحديثه المتناثر المفكَّك إلى حد ما حول الجنس النوردىّ [الأوروپىّ الشمالىّ]. وكانت هناك كتابات عن الموضوعات الاشتراكية القومية لـ جريجورشتراسَّر، وجوتفريد فيدير، وچوزيف جوبلس. وقد أضافت شخصيات بارزة أكاديمية جانبية أكثر تشكُّكا مثل كارل شميت Carl Schmitt أو مارتن هايدجر Martin Heidegger، عنصرَ احترامٍ على هذه الكتابات[٢٢].

ونظرا للنقاط السابقة، من الصعب أنْ نجد أرضية مشتركة لمناقشة الفاشية/الفاشيات. وتتمثل نقطة انطلاق فى "المُعادَيات" anti's الأيديولوجية السلبية

للفاشية. وكما يشير لينز فإن "مختلف 'مُعادَيات' الفاشية ساعدتْ على تحديد هويتها" (Linz in Laqueur ed 1979, 15). وكان أغلب الفاشيِّين مُعادين لِّليبرالية ومُعادين للماركسية، ومُعادين للبرلمانية، ومُعادين للفردية، ومُعادين للبرجوازية (Griffin ed. 1995, 4ff). وقد أحسُّوا بأن العصر البرجوازىّ خاوٍ روحيًّا، وزائف، ومادىّ، وغريب عن العالم الفعلىّ، ومفتقر إلى أىّ حسّ بالجماعة. ولا شك فى أن هذه كانت موضوعات مشتركة، غير أنها لا تقول لنا الشيء الكثير. وربما كان من الممكن إلقاء ضوء أكثر عن طريق بَحْثٍ للنظرات الفاشية المتعلقة بالطبيعة البشرية، والتى ننتقل إليها الآن.

الطبيعة البشرية

الخلفية الفكرية للفهم الفاشىّ للطبيعة البشرية خليط شاذ. وكانت الأفكار المعلنة تلفيقا غريبا من الداروينية الاجتماعية، ونظرية القرن التاسع عشر العِرْقِية، والفلسفات الحدسية والحيوية، والسينديكالية، ونظرية النخبة، والرومانيتيكية، وعلم نفس الجماهير، وسيكولوجيا اللاوعى. ومن هذا الخليط غير المقدَّس يمكن تمييز ثيمات متكررة أكثر رسمية حول طبيعة البشر.

أولا، كان يجرى تشخيص الطبيعة البشرية بأسبقية الإرادة والفعالية. وكان البشر أولا وبصورة رئيسية مخلوقات إرادة وفِعْل وكان الفكر شيئا ظهر متأخرا تقريبا. وقد شوَّهَنا الفكر المجرد أو أبعدنا عن الفعل. وفى ممارستنا لإرادتنا وفعلنا فى العالم نعبِّر عن طبائعنا الحقيقية. وجرى تأكيد أننا يجب أنْ نتصرف على أساس الغريزة والحدس وليس على أساس الحجة المعقولة. وتكمن الجذور الفلسفية لهذا الخط فى التفكير فى عدد من المصادر، ولكنْ بصورة أخصّ فى المذهب الحيوىّ المتميز عند إينرى برجسون و فريدريش نيتشه، وبراجماتية ويليام جيمس William James وجوانب من فلسفة الحياة Lebensphilosophie الألمانية.

ومن المهم إدراك سياق مثل هذه الفعالية والحيوية والطريقة التى قام بها الفاشيون بتطويعهما وتشويههما. وكانت نسبة مئوية كبيرة من المجنَّدين للمجوعات الفاشية المبكرة قد قاتلوا فى الحرب العالمية الأولى (وشمل هذا هتلر، وموسولينى، وموزلى). وفى حالة إيطاليا وفرنسا وألمانيا كان كثيرون من أصحاب القمصان السوداء Squadristi، ومنظمة شباب العمل الفرنسى الملكى Camelots du Roi، والفيالق الحرة Freikorps، والقمصان البنية Brownshirts، وقوات "إس إس" SS، [التابعة للرايخ الثالث] التى كانت من الجنود السابقين فى البداية. وقد جرى تحويل جيل ما بعد 1918 إلى متوحشين وعسكرتهم، وكذلك أقلمتهم وتعويدهم على الموت وعلى مستويات قصوى من العنف. وفي زمن السلم ظل الكثيرون ينمُون بقوة على جوٍّ من الترويع، قاموا بإثارته. وبهذا المعنى، بدا عنف الفاشيِّين وفعاليتهم مُبَرَّرَيْن ذاتيا، خاصةً وأن نفس التاكتيك كان يعتمده خصومهم الشيوعيون. وكان يُنْظَر إلى التسامح الليبرالىّ قبل الحرب على أنه سبب من أسباب كل من الحرب والمحنة الاجتماعية بعد الحرب. كما كان غير ملائم مطلقا للعالم الجديد. وكان توجيه الضربات إلى الشيوعيين، أو اليهود، أوالعمال النقابيِّين، أو الخصوم السياسيِّين يمثل بضاعة وعُدَّة الفاشيِّين. وجرى تحويل العنف إلى شيء عادىّ، فى ألمانيا، باغتيال هتلر لـ إرنست رويمErnst Röhm وذوى القمصان البنية وإطلاق مذابح الكريستالناخت Kristallnacht [ليلة الزجاج المكسور]، وفى إيطاليا، باغتيال موسولينى لخصمه السياسىّ جياكومو ماتيوتىّGiacomo Matteotti، والضرب المبرح للنائب الشيوعىّ فرانشسكو ميسيانو Francesco Misiano فى البرلمان، ومعارك الشوارع المنتظمة. وكانت الغريزية instinctivism والفعالية الفاشيتين متعارضتين مع العقلانية البرلمانية الليبرالية المترهلة غير الفعالة. وكان يجرى التعبير عن ميثولوجيا ورمزية الحركات الفاشية بلغة المعارك، والمسيرات، والانقلابات Putsche الفعالة.

وكان يجرى تمويه مثل هذا العنف المنسَّق سياسيا بمظهر فكرىّ خادع من الشِّعْر الاجتماعىّ. وكانت للعنف جاذبية تقريبا. وكان كتّاب مثل چورچ سوريل، فى كتابة Reflections on Violence (1908) [تأملات حول العنف]، مؤثرين هنا فى ربط الحيوية الفلسفية بالعنف السياسىّ. والواقع أن الحيوية، نظرا لأساسها الغريزىّ والانفعالىّ، كان بوسعها أنْ تتحالف، عن طريق تبدلات غير محسوسة تقريبا من المنطق، مع كل التجربة الفنية الإبداعية، بالطابع الحصرىّ الكلىّ لمفاهيم مثل الحدس والغريزة. وبنفس الطريقة التى يكون بها من الصعب إفراغ التجربة الانفعالية للإبداع الفنى فى النظرية المجردة، فإن ذلك يكون بصورة مماثلة مع العنف السياسىّ الصليبىّ البطولىّ. ويصير العنف محوَّلا كيميائيا إلى سرٍّ جمالىّ.

وبمعنى ما فإن هذه الصلة بين الفن والعنف كان يجرى تَتَبُّعها بوعى فى بعض كتابات المستقبليّين الإيطاليّين كنوع من جمالية نهاية القرن-aestheticismFin de-siècle. وقد انجذب كثير من الفنانين الموهوبين إلى الفاشية، خاصةً فى المراحل الأولى قبل اغتيال ماتيوتّى. وكانت مارجريتا سارفاتّى Margherita Sarfatti، وزيرة موسولينى، متحمسة بصورة خاصة لرعاية الفنون، رغم أنها شخصيا كانت تفضّل الصلة بين الفاشية وشكل من الكلاسيكية الجديدة، وليس المستقبلية. وقد نشأتْ المستقبلية نفسها عن نفس القالب الثقافىّ الذى نشأت منه الفاشية، حيث شدَّدتْ على العمل المباشر، والحياة، والإبداعية، أكثر من العقل والنَّسَق. وقد نظر فيليپو مارينيتّى Filippo Marinetti، مؤلف (1909) The Futurist Manifesto [بيان/مانيفستو المستقبلية]، إلى المستقبلية على أنها فن الفاشية. غير أن من غير المؤكد تماما أن موسولينى شاركه هذه النظرة. وأعلن مارينيتى، فى الأقسام الافتتاحية من البيان/المانيفستو، بعض العناصر الرئيسية فى عقيدته:

١- نريد أنْ نغنّى حُبَّ الخطر، وعادة النشاط والاندفاع.

٢- ستكون العناصر الرئيسية لشعرنا الشجاعة، والتهوُّر، والتمرد.

٣- مَجَّدَ الأدب إلى الآن الجمود المتأمل... ونريد أنْ نمجّد حركات العدوان، واليقظة المحمومة، والزحف المزدوج، والقفز الخَطِر، والـصنع، واللَّكْـم بقبضة اليد.

٤- نعلن أن روعة العالم قد أثراها جمال جديد، جمال السرعة. سيارة سـباق بغطاء مزيَّن بأنابيب كبيرة تشبه ثعابين بصوت انفجارىّ... سيارة صاخبة يبدو أنها تجرى فوق مـدفع رشـاش (Marinetti, Futurist Manifesto in (Lyttelton ed. 1973, 211.

وعلى هذا النحو، كان يجرى تشجيع الفاشيِّين الأصغر سنًّا على التفكير فـى عنف بطرق رومانسية، صليبية، وتقريبا فروسية وعندما ربط سـوريل العنـف بـ élan vit [الوثوب الحيوى] عند برجسون ("قوة حياة" خلاقة تطورية عنوية رفعتْ وع البشرى بكامله إلى مستويات أعلى من التطور)، وربطـه آخـرون بإنجـاز رسالة التاريخية للنقاء العِرْقِىّ، ارتدى العنف أهمية كونية. ولم يكـن مثـل هـذا عنف من نفس نوع القوة التى استخدمتها الدول الليبرالية. كان العنـف غريزيًّـا، ان يربط الفرد بأعماق روحية لا واعية. وقد شجَّعَ المزاج الملحمىّ للبطـل، أو Übermensc [السوپرمان (الإنسان الأعلى)]. وكانت تجربـة تطهيريـة مغيِّـرة شخصية. وكما لاحظ الفاشىّ الإيطالىّ چيوڤانى پـاپينى Geovanni Papini فإنـه: على حين يرفع الغوغاء الديمقراطيون صراخهم ضد الحرب... ننظر إليها علـى ها أعظم دواء ناجع ممكن لاستعادة الطاقة المتدهورة، على أنها وسـيلة سـريعة طولية للوصول إلى السلطة" (Papini in Lyttelton ed. 1973, 106)[٢٣]. ولعلنـا يِّز هنا ابتذالا دنيويًّا ولكنْ، فى هذه الحالة، مموَّها، أىْ أن الطبيعة البشرية يمكن ويلها فى مواقف الضيِّق الرهيب والخطر. وهذا هو ما يقوله فـى كثيـر مـن أحيان أولئك الذين لم يجرِّبوا الضيِّق الرهيب.

وضمن مثل هذا السيناريو، أشار كُتاب فاشيون فى كثير من الأحيـان إلـى أيديولوچيا على أنها ليست برنامجا بقدر ما هى مزاج وطريقة وجود. وقد علَّـق

بريمو ده ريبيرا، Primo de Rivera، الشخصية البارزة فى الفالانخه الإسبانية بقوله: "لن تُفْهَم حركتنا إذا جرى التفكير فيها على أنها مجرد طريقة تفكير؛ إنها ليست طريقة تفكير، إنها طريقة وجود" (Primo de Rivera 1972, 56). كما لاحظ بابينى: "نحن لا نطرح برامج بل موقفا عقليا انفعاليا لنضع حدًّا للكلمات ونحوّل البرامج إلى فِعْل" (Papini in Lyttelton ed. 1973, 100; also Gentile 1928, 292; Mussolini in Oakeshott ed. 1953, 170-1). وإنما بمزاج مماثل أعلن النازيون فى كثير من الأحيان أن المرء يجب أنْ يفكِّر "بالدم".

وليس من المدهش فى هذا السياق أن الفاشية لا يجب النظر إليها على أنها عقيدة ضد–فكرة. ذلك أن المقدمة الفلسفية تُدْمِج افتراضا ضمنيا بأن الأعماق اللاواعية – الإرادة، والانفعال الخلاق، والغريزة، والحدس، والوثوب، والدم، إلخ. – هى التى تُشخِّص الطبيعة البشرية فى الواقع. وتجرى مقابلة هذا بالسطح "الفكرى الظاهرى". وقد شكَّل هذا الموقف جزءًا من الجاذبية ذاتها التى تمتعت بها الفاشية لدى كثير من الفنانين، والكتاب، والمثقفين، وبصورة خاصة المجموعتين الأولَيَيْن. وكانت استجابة جنتيله Gentile (بوصفه هيجليًّا وبالتالى ضدّ–حدسىّ) لمسألة ما إذا كانت الكائنات البشرية مدفوعة بالعقلانية أم بدوافع لا عقلانية إرادية تتمثل فى تأكيد أننا لا يجب أنْ نستنتج أن الفاشية كانت "ممارسة عمياء أو طريقة غريزية خالصة". كانت الفاشية، فى نظر چينتيله، قلب الواقع، "الفكر الحىّ"، وبكلمات أخرى الفكر الملموس كمقابل للفكر المجرد (Gentile 1928, 301; also Gentile 2004). والفاشية ضد–فكرية فقط إذا فصلنا، كما يلاحظ چينتيله. "المعرفة عن الحياة، الدماغ عن القلب، ... النظرية عن الممارسة" (Gentile 1928, 300-1)(٢٤). وبالتالى يتمّ النظر إلى الفاشية على أنها محايثة فى الواقع ذاته.

وقد تمثَّل مظهر آخر من مظاهر هذه الحيوية فى أنه جرى النظر إلى الجماهير فى كثير من الأحيان على أنها غريزية وأشبه بقطيع. وكان يمكن لقلة

فوقة أنْ تتلاعب بغرائزها. وأشارت أشكال فجة مـن الداروينيـة الاجتماعيـة، دمجة مع عقيدة "القوم" السَّيِّد Herrenvolk، إلى أن النمـاذج الأقـل ملاءمـة أو اسدة من البشرية يمكن القضاء عليها بنفس الطريقة الذى ننخرط بها فى التربيـة نتخابية لأىّ حيوان مستأنس. وعلى هذا النجو كان يمكن النظر إلى البشر ككـلّ زدراء متصدِّق. ويبدو فى الحقيقة أن موسولينى كانت لديه نظرة جحيميـة إلـى كائنات البشرية. فقد افترض بصورة عامة أن الجميع أنانيون تماما وغير جديرين طلقا بالثقة. ويوازى هذا تلخيص بولوك لـ هتلر، حيث "يُكافأ عدم الثقة بالازدراء". كان البشر [فى نظر هتلر] مدفوعين بـالخوف، والـشراهة، وشـهوة الـسلطة، لحسد، وفى كثير من الأحيان بدوافع دنيئة وحقيرة. والسياسة... هى فن معرفـة ف يستخدم المرء نقاط الضعف هذه لتحقيق أهدافـه" (Bullock 1962, 37; also Kershaw 1998-200). وكان النقد الرئيسىّ الذى وَجَّهَهُ موسـولينى إلـى أوراق تماد ماكياڤيلّى ليكون فاشيًّا مؤسِّسًا هو أنـه لـم يكـن لديـه الازدراء الكـافى جماهير. وعلى وجه الإجمال نظر موسولينى إلى الجماهير على أنه من الـسهل داعها والسيطرة عليها. وهى من الناحية الجوهرية أشبه بالأطفال الـذين ينبغـى بيخهم ومكافأتهم على التعاقب. وكما يعلّـق مـاك سـميث Mack Smith فـإن سولينى "كان سعيدا بأنْ يجد أن القطيع – هذه هى الكلمـة التـى كـان يفـضّل تعمالها – يقبل اللامساواة والانضباط شـاكرا" (Mack Smith 1983, 145; also (Bullock 1962, 3.

واعتبر معظم الفاشيِّين أن البشر كائنات اجتماعية أو مشاعية بطبيعتهم. ولم كر أىُّ فاشيِّين هذه الفرضية، رغم أنه كانت لديهم أشكال مختلفـة مـن فهمهـا. يتمثّل هدف نقدىّ مشترك، يظهر فى إنتاج تقريبا كل كاتب فاشىّ فى مرحلة مـا، ى الفردية الليبرالية الكلاسيكية. وعلى هذا النحو، أكد ألفريدو روكّو، على العكس ن الفردية الليبرالية، أن "كائنا بشريا خارج نطاق المجتمع يُعَدّ شيئا غيـر قابـل تصور: لا–إنسانا. ويعيش الجنس البشرى بكامله فـى مجموعـات اجتماعيـة".

والفاشية، فى نظر روكّو، "تحلّ بالتالى محل نظرية الدولة الذرية والميكانيكية القديمة التى كانت ماثلة فى أساس المذاهب الليبرالية والديمقراطية" (Rocco n.d., 33; also Mussolini in Oakeshott ed. 1953, 166) [٢٥]. وكان هناك، كما سبقت الإشارة، اختلاف ملحوظ فى فهم هذه الطبيعة الاجتماعية، خاصةً بين الكتاب الإيطاليين والألمان. وفى كتابات جنتيله، و روكّو،وموسولينى، كان البُعْد "الاجتماعىّ" مفهوما بطريقة أكثر تقليدية عَبْرَ مفهوم الدولة الأمة. وفى مقاله The Philosophic Basis of Fascism (1928) [الأساس الفلسفىّ للفاشية]، أكد جنتيله أنه "حيث إن الدولة مبدأ، فإن الفرد يصير نتيجة منطقية" (Gentile 1928, 301; also Gentile 2004). وفى بحثه المنهجىّ الأخير عبَّر عن ذلك على هذا النحو: "فى جذر 'أنا' يوجد 'نحن'. والمجتمع الذى ينتهى إليه فرد هو أساس وجوده الروحى" (Gentile 1960, 82) وكان جوهر فكرة جنتيله يتمثل فى أنه بالنسبة للشعوب الأوروبية يكون نموّ الفرد مكمِّلا لوجود الدولة – من إشباع الحاجات الأكثر أساسية إلى تحقيق الحرية والأخلاق. والواقع أن الدولة والفرد هما من نفس الجوهر. وكما لاحظ جنتيله: "الدولة هى المظهر العام للفرد... إنها ليست افتراضا مسبقا لوجوده... بل الواقع الملموس لإرادته". (Gentile 1960, 131; also Mussolini in Oakeshott ed. 1953, 167-8; Gentile in Lyttelton ed. 1973, 307).

وكان التفسير الاشتراكىّ القومىّ للفظة "social" [اجتماعىّ] متميزا عن تفسير الفاشيِّين الإيطاليِّين. ذلك أن الاشتراكيِّين القوميِّين كانوا يميلون إلى تركيز اهتمامهم على البُعْد العِرقى و"بُعْد القَوْم" völkischوليس على الدولة. وكان الفرد يتشكل عبر المجتمع. وكان هذا المجتمع متشكلا من حيث الروح العرقية أو روح "الشعب" (Volkseele) وليس على الدولة. ويكمن وراء هذه الدعوى تصوُّر رومانتيكىّ الطابع عن الطبيعة. ولم تكن الطبيعة مفهومة على أنها آلية منظمة بلا حياة يمكن مراقبتها ببرود، فقد كانت مفهومة على العكس من ذلك على أنها "قوة حياة" نفخت الروح فى كل من البشر و"قوْم"هم ومنحتهما الهدف والمعنى

(Mosse 1966, 15; Sternhell in Laqueur ed. 1979, 337). ذلك أن الحياة الانفعالية الغريزية للكائنات البشرية ربطتها ليس فقط بال"قوْم"بل أيضا ب"قوة الحياة" الداخلية للطبيعة. ولهذا كان من الممكن تمجيد الكائنات البشرية وفقا لتماثلهم مع الطبيعة، وليس عبر سيطرتهم عليها. وعلى خلاف الفاشيِّين الإيطاليِّين، احتفى الاشتراكيون القوميون، بمعنى صوفىّ زائف، بالطبيعة، والمنظر الطبيعىّ الرعوىّ، والحياة الفلاحية الريفية. وكان من المفترض أن روح الشعب حاضر فى مشهدهم الطبيعىّ. ولا يجب أنْ يُنْسَى أن الاشتراكيِّين القوميِّين كانوا أول من أقاموا فى أوروپا محميات طبيعية وانتهجوا برامج إعادة تحريج أراضى الغابات غير الدائمة، لأسباب إيكولوچية قومية الطابع(٢٦).

وتتمثل نقطة أخرى هنا فى أن اللامساواة غير المشروطة كانت متحددة بيولوچيًّا وغير قابلة للإلغاء. وقد قَبِل كل النازيِّين لا مساواة فى العناصر وفى الأرواح الشعبية. كان الآرىّ Aryan، المندمج مع المشهد الطبيعىّ والناس، متفوقا من كل النواحى على اليهود، أو السلاف، أو الزنوج. ووصف هتلر الآريِّين بأنهم "العِرْق العبقرىّ". والحقيقة أن اللامساواة غير المشروطة بين الشعوب لم تُغَيِّر اللامساويات داخل الآريِّين أنفسهم. وكان هناك البعض – على سبيل المثال، العبقرىّ أو شخصية البطل – الذين وُلِدوا متفوقين. والأشياء العظيمة لا يمكن أنْ يحققها سوى الشعوب عبْر جهود الأفراد العظماء. وكما عبر هتلر فإن: "تقدُّم وثقافة البشرية نتاج للأغلبية، غير أنهما يرتكزان على وجه الحصر على عبقرية وطاقة الشخصية" (Hitler 1969, 313).

وقد تم التعبير عن فكرة مرتبطة بذلك حول شخصيات عبقرية أو قيادية فى الفاشية الإيطالية. وفى هذه الحالة الأخيرة فإنها لم تُفْتَرض على تفاسير ضبابية للعبقرية العِرْقية أو البيولوچية، بل على تفسيرٍ للكتابات السوسيولوچية حول نخبوية ڤيلفريد پاريتو Vilfredo Pareto وجايتانو موسكا Gaetano Mosca، وروبرت ميشلس

Robert Michels. ولم يُسهم الكتاب النخبويون فقط فى نظريات القيادة، بل ساعدوا أيضا فى إثارة شكوك بشأن الديمقراطية البرلمانية، شكوك كانت سائدة بين الفاشيِّين. ويجب أنْ نلاحظ أن ميشلس وحده صار مؤيِّدا صريحا للفاشية. وكواقع معترف به فإن هذا الجانب الأكثر فكرية للفاشية الإيطالية لم يكن واضحا دائما. كما كان عنصر التباهى المتسم بخداع النفس والعصاب ملمحا قويا من ملامح رؤية كل من موسولينى وهتلر لدوره(٢٧).

وقد أشار كل الفاشيِّين إلى أنه بسبب فساد الطبيعة البشرية الذى جرى إحداثه فى المجتمعات الديمقراطية الليبرالية كان قد جرى التفكير فى تغيير ما. وفى حالة الاشتراكية القومية كان لا بد لهذه الحملة من أنْ تُنْتِج، كما عبر إرنست كريكErnst Kriek، "إنسانا ألمانيا مرتبطا بالقوم "Volk-Bound (quoted in Pois 1980, 70). وفى نظر موسولينى، كان ينبغى خلق الفاشىّ الإيطالىّ على مستوى إيطالىِّ عصر النهضة. وكان لمحاولة إيجاد الإنسان الفاشىّ جانبها المُسَلِّى بصورة عبثية، كما فى الحملة ضد المكرونة (الباستا) Pasta باعتبارها طعاما معاديا للفاشية والمكرونة الإسپاجيتِّى spaghetti باعتبار أنها ليست "طعام المقاتلين" السليم(٢٨). وتوقَّع موسولينى أنْ يكون الإنسان الإيطالىّ الجديد أكثر بطولية، وتفاؤلا، وأقل نقدية، وفردية، وأكثر جدية، وعملا شاقا، وشجاعة، وأقلَّ ثرثرة، ويتخلى عن الراحة وينفق مالًا أقلّ على الطعام أو النبيذ الممتع، وينام أقلّ، ويكون لائقا جسمانيا (Mack Smith 1983, 174).

وكان الاختلاف الرئيسىّ بين الرؤيتيْن الألمانية والإيطالية لإصلاحٍ للطبيعة البشرية يتمثل فى أنه فى نظر موسولينى كان الإنسان الجديد موجودا بالفعل، ولكن من المطلوب تخليصه. وفى نظر بعض النازيِّين، مثل روزينبرج، كان الآرىّ الأشقر موجودا أيضا (على كل حال كان تاكيتاس Tacitus قد لاحظه يختبئ فى الغابات التيوتونية) ولكن كان من المطلوب حمايته ضد الاختلاط العِرْقىّ. وفى

نظر هيملر Himmler و ڤافين–س س Waffen-SS(*)، كان من المطلـــوب اســـتيلاد الإنسان الجديد يوجينيًّا eugenically وانتخابيًّا من أجل المستقبل وكان من المطلوب القضاء على "الوحدات العِرْقية" الأخرى.

الطبيعة، والعِرْق، و"القوْم"

ويكون توضيح التفكير الفاشىّ فيما يتعلق بالطبيعة البشرية أكثر إذا فكرنـــا فى قضايا القومية، والعِرْق، و"القوم"، بعمق أكثر قليلا. وفى التعبيـــرات الفاشـــية تكون الكائنات البشرية، كما يجب أنْ يكون واضحا الآن، أولا وقبـــل كـــل شـــيء مخلوقات، وعِرْق، و"قوْم". ولهذا فإنه لا يوجد إنسان فى حد ذاته بل فقط ألمـــانىّ، وفرنسىّ، وإيطالىّ، وهكذا إلخ.، وتتعارض هذه الفكرة بصورة مباشرة مع التنوير والأممية والكوزموبوليتية الليبرالية والاشتراكية اللاحقتيْن.

وكانت النزعة القومية الفاشية مختلفة عن النزعة القومية الليبراليـــة للقـــرن التاسع عشر (Griffin ed. 1995, 2-3). وعندما بحث جوتفريد هيـــردر Gottfried Herder الطابع اللغوىّ للأمم فإنه لم يُشِرْ إلى أىٍّ من التفوق، والفـــتح، والكراهيـــة القومية المتبادلة. ومن نواحٍ عديدة كـــان الاســـتخدام الأكثـــر تعـــصبا، والأكثـــر رُهابا إزاء الأجانب، والأكثر عدوانيـــة للنزعـــة القوميـــة متكـــاملا بالفعـــل مـــع المجموعات المحافظة الأكثر سلطوية فى أواخر القرن التاسع عشر؛ وقد اعتمـــدها الفاشيون ببساطة.

وكانت السمات المشتركة للنزعة القومية الفاشية، أولا التعـــارض المحـــافظ الأقدم عهدا مع الأممية الليبرالية أو الاشـــتراكية. وكمـــا لاحـــظ پـــاپينى، تمثـــل الاشتراكية "أممية، أىْ حزبا ضد–قومىّ، و"من أجل حبّ شيء ما بعمـــق يحتـــاج

*) ڤافين إس إس: قوة عسكرية تمثل الجناح المسلَّح للحزب النازى الألمانى – المترجم.

المرء إلى أنْ يكره شيئا آخر" (وهذه فكرة تنطوى على نظائر قوية لإنتــاج كــار ل شميت فى السياسة)، وبالتالى فإن القوميّ الحقيقىّ لا يمكن بحال مــن الأحــوال أن يكون أمميًّا (Papini in Lyttelton ed. 1973, 101-3; Grand 1989, xii). ثانيا، كانت النزعة القومية الفاشية موجَّهة إلى المثــل الأعلـــى الجماعـــاتىّ Communitarian. وكانت الهوية الحقيقية ماثلة فى وحدة الأمة. وكانت الأمة تأتى قَبْلَ الفــرد. وكمــا أعلن "ميثاق العمل" الفاشىّ الإيطالىّ فإن: "الأمة الإيطالية كُلٌّ عضوىٌّ لــه حيــاة، وأهداف، ووسائل عمل متفوقة فى قوتها واستمرارها على حياة وأهداف ووســائل عمل الأفراد... الذين يتألف منهم" (Charter of Labour, 21, April 1927). ثالثــا، كانت القومية تُسْتَخْدَم كقوة موازنة للصراع الطبقىّ. وقد تجاوزت الأمة مثل هــذا الانقسام. وكما يعبِّر بريمو دى ريبيرا فإن: "الصراع الطبقىّ يستخف بوحدة الوطن الأمّ لأنه يحطم سلامة مفهــوم الإنتـــاج القـــومى" (Primo de Rivera, 1972, 60). وفضلا عن هذا، كانت النزعة القومية مناوئة للتصور البرجوازىّ الليبرالىّ للحياة. وقد أعدَّتْ القومية الأمة للبطولة، والتضحية بالنفس، والصراع، وفى نهاية الأمــر، الحرب. وقَوَّضَتْ البرجوازية مثل هذه الطموحات وأضاعت الوقت على التطلعات المادية الطابع والسياسات البرلمانية. وقبل الحرب العالمية الأولى، لخَّص إنريكــو كورّادينى Enrico Corradini هنا الاحتقار كما يلى:

> كلّ علامة على العجز، والعاطفية، واللاعملية، أبطلتْ احترام الحياة البشرية العابرة، وأبطلتْ العطف على الضعفاء والمتواضعين، والمنفعة والقدرة المتواضعة المنظور إليهما علــى أنهمــا الحكمــة، وإهمال القدرات الكامنة الأعلى للبشرية، والسخرية من البطولة، وكل علامة قدرة على العجز الكريه للناس المتــدهورين، يمكــن العثــور عليها فى الحياة التأملية لطبقتنا الحاكمــة المــسيطرة، البرجوازيــة الإيطالية (Corradini in Lyttelton, ed. 1973, 139)[٢٩].

وأخيرا، كان يجرى استخدام القومية كوسيلة لإضفاء الشرعية علـى معـانٍ بعينها للديمقراطية والاشتراكية. وكان يجرى فى كثير من الأحيان الإشـارة إلـى الديمقراطية والاشتراكية فى الكتابات الفاشية علـى أنهمـا "الديمقراطيـة الأنبـل" و"الاشتراكية الأنبل". وكان يجرى النظر إلى الاشـتراكية والديمقراطيـة، عنـدما تتفانيان فى أسبقية الأمة، على أنهما متفوقتان، من ناحية، على الديمقراطية التمثيلية البرجوازية، ومن الناحية الأخرى، على الاشتراكية الأممية. وكان أسوأ كل العوالم يتمثل فى التلوث المتبادل للاشتراكية والديمقراطية. وفى هذه الحالة كانت أفـضل جوانب الاشتراكية والديمقراطية – تفانيهما الجمعىّ فى الأمة – ضائعة فى ضباب الأممية والمساواة الزائفة بين الشعوب.

ويرتكز الاختلاف الرئيسىّ بين النوعين الألمانىّ والإيطـالىّ مـن النزعـة القومية من جديد على قضية العِرْق. ومع الفاشية الإيطالية، كانت النزعة القوميـة شكلا أكثر تقليدية للإمبرالية والوطنيـة المطبـوعتيْن بطـابع رُهـاب الأجانـب xenophobic. وفى الاشتراكية القومية، عبَّرتْ الأمة الألمانية عـن روح "القـوم" وكانت معزَّزة بعقيدة بيولوچية عن النقاء العِرْقى. وأنْ يكون المرء ألمانيًّـا كـان يعنى أنْ يكون من أصل عِرْقىّ بيولوچىّ محدَّد. وبصورة أكثر دلالة، فى الفاشـية الإيطالية، كما عبَّر موسولينى، "ليست الأمة هى التى تُنتِج الدولـة. ... الواقـع أن الأمة تخلقها الدولة" (Papini in Lettetton ed. 1973, 104). غير أنه على العكـس، فى النازية، كما عبَّر هتلر، "الدولةفى حد ذاتها لا تخلق مستوًى ثقافيًّا بعينه؛ إنهـا يمكن فقط أنْ تحافظ على العِرْق الذى يحدِّد هذا المستوى". وواصل هتلر: "نحـن، كآريِّين، يمكن أنْ نتصور الدولة فقط ككائن عضوىّ حىّ لهـذه القوميـة" (Hitler 1969, 357-8). ومن الجلىّ أنه كان هناك اختلاف كامل فى الأولويات الأيديولوچية بين النازية والفاشية الإيطالية. وأخيرا، كان هناك اختلاف واضح فى التشديد مـن

حيث الأهمية الممنوحة للأمة. وعلى حين أنها [الأمة] كانت فى الاشتراكية القومية الألمانية مغلَّفة بهالة شبه دينية، لم يكن هذا موجودا فى الفاشية الإيطالية.

ويتمثل تفسيرٌ لهذه الاختلافات فى التراث الفكرىّ الشاذّ المميِّز للنازية. وكانت أهم عناصر هذا التراث تتمثل فى النظريات العِرْقية لـ آرتور دو جوبينو Arthur de Gobineau، والاستقراطىّ البريطانىّ والمحب للجرمان Germanophile هاوستون ستيورات تشامبرلين Houston Stewart Chamberlain، و"تراث القوم" الرومانتيكىّ الألمانىّ، كما جرى التركيز عليه فى البداية فى كتابات شخصيات بارزة مثل پول دو لاجارد Paul de Lagarde، ويوليوس لانجبين Julius Langbehn، و مولّر فان دين بروك Moeller van den Bruck (stern 1974). وكما رأى ماركس و إنجلس محرِّك التاريخ فى الصراع الطبقىّ، رأى جوبينو وتشامبرلين هذا المحرِّك فى الصراع العِرْقىّ. وكان كتاب جوبينو Essay on the Inequality of the Human Races (1853-5) [مقال عن اللامساواة بين الأعراق البشرية] هجوما على ليبرالية واشتراكية القرن التاسع عشر – وعلى وجه الإجمال، على التراث الراديكالىّ للثورة الفرنسية. وقد تعارضتْ المفاهيم الأخلاقية للمساواة البشرية مع الحقيقة العلمية الراسخة بوضوح للأصل العِرْقىّ غير المتساوى. وفى نظر جوبينو، كانت هناك ثلاثة كيانات عِرْقيّة أساسية مرتَّبة فى هيراريكية، كلّ كيان منها بسمات مميِّزة نوعية: الأبيض، والأصفر، والأسود. وكان الأدنى هو الأسود، والأعلى هو الأبيض. وداخل الكيان الأبيض كانت هناك مجموعة – الآريُّون – وهى شكل من النخبة المتفوقة كان ينبغى المحافظة عليه بعيدا عن الامتزاج. ولم تكن رسالة جوبينو مجرد تيپولوچيا (علم نماذج شخصية) عِرْقية. فقد حلَّتْ بالجنس البشرىّ مأساة كبرى، أىْ: الاختلاط الحتمىّ أو امتزاج الأعراق miscegenation. وكان هذا يعنى التدهور والأنتروبيا (اختلال النظام) فى الحضارة.

ولم يكد يحدث انتباه إلى جوبينو إلى أواخر حياته، عندما صادقه المؤلف الموسيقىّ ريتشارد ڤاجنر Richard wagner فى 1876. وفى 1894، بعد موت كلا الرجليْن باثنى عشر عاما، أنشأت كوسيما Cosima أرملة ڤاجنر، مع لودڤيج شومانLudwig Schumann، "جمعية جوبينو" Gobineau Society، بأرشيفها العِرْقىّ الخاصّ. وكان عضو بارز من أعضاء هذه المجموعة هو المذكور أعلاه هاوستون ستيوارت تشامبرلين، الذى استمر كتابه Foundation of the Nineteenth Century (1899)[أساس القرن التاسع عشر] بموضوع التأمل العِرْقِىّ. ومعتمدًا على جوبينو، أشار إلى الأهمية الهائلة للعِرْق. غير أنه، على خلاف جوبينو، تظهر عنده معاداة السامية كفكرة أساسية سائدة، مرتبطة بتفوّق الآرىّ التيوتونىّ. ومرة أخرى على خلاف جوبينو، نظر تشامبرلين بتفاؤل أكثر إلى دور الألمان فى المحافظة على النقاء ومنع الامتزاج العِرْقىّ، أو "فوضى الأقوام" Volk-Chaos فى أوروپا. وقد انضمّ تشامبرلين إلى الحزب النازىّ قبل موته فى 1927 بوقت قصير. وظلّ هتلر والأيديولوچىّ النازىّ ألفريد روزينبرج مُعْجَبَيْن عميقيْن بإنتاجه.

وقام كُتّاب نازيون بربط الأفكار العِرْقية الزائفة العلمية الواردة أعلاه بتراثات الـ"قوْم" الرومانتيكية الأقدم بكثير لأوائل القرن التاسع عشر. وكان يجرى تمجيد الرومانتيكية من حيث أهمية الحدس، والعاطفة، والشعور. وكان يجرى دمج هذا بصورة مرهفة فى المنظور القومىّ الطابع. وكما يعلّق پويس: "ما بدا أن فيشته كان يرسِّخه فلسفيًّا... رسَّخه الشاعران أرنتArndtوكويرنر Körnerوالوطنىّ الأكثر فجاجة إلى حد ما الأب يان Father Jahn، على مستوى فكرىّ: الفردية البطولية، المضحية بالنفس، لدى "القوم" (Pois introduction to Rosenberg 1971, 19). وبحلول أوائل القرن العشرين كان هذا التلفيق الذكىّ قد اندمج مع التراثات الطويلة العهد لمعاداة السامية فى أوروپا، والحيوية الفلسفية،

والتأمل الداروني الاجتماعيّ الفجّ بشأن الأعراق الأكثر ملاءمة. وشكّل هذا خلفية للتأملات الاشتراكية القومية لأوائل القرن العشرين.

ونظرا للسياق السابق، لا يكاد يكون من المدهش أن الاشتراكية القومية طوّرتْ رؤية شاذة مميزة للنزعة القومية. ويمكن تخليص مكوّنات هذه الرؤية فيما يلى: أولا، النزعة القومية كان لها توجُّه "القوْم" Volk-oriented ومفهوم "قوْم"، كما لاحظ مُوسّه، "كان يعنى اتحاد مجموعة من الناس مع'جوهرٍ' مُتعالٍ وهذا الجوهر يمكن تسميته 'طبيعة' nature أو 'كَوْن' cosmos أو'أسطورة' mythos، غير أنه كان يجرى دمجه فى كل حالة مع الطبيعة الأعمق للإنسان" (Mosse 1966, 4). وكان موسّه ومعلقون آخرون قد خططوا للتأثير الواسع لأفكار "القوم" عبْر الثقافة الألمانية. وكان يجرى معارضة ثقافة "القوم" بالثقافة البرچوازية. وركز ألفريد روزينبرج، على وجه الخصوص، على الطابع المركزى "للقوم"، كما جرى التعبير عنه من خلال الشعوب النوردية [الشمال أوروپية]، فى (1930) The Myth of TwentiethCentury[أسطورة القرن العشرين]. وكانت المهمة، كما حددّها روزينبرج، واضحة: "الدفاع ضد تسلُّل قطعان أفريقيا؛ وإغلاق الحدود على أساس السمات الأنثروپولوچية المميِّزة؛ وإقامة ائتلاف أوروپيّ نورديّ [شماليّ] من أجل تطهير الوطن الأمّ الأوروپيّ من مراكز المرض المتزايدة الاتساع فى أفريقيا وسوريا" (Rosenberg 1971, 80). وكان التاريخ المشكوك فيه، والدراسات الكلاسيكية، والأنثروپولوچية، وعلم فراسة الدِّماغ Phrenology، والفيلولوچيا (فقه اللغة التاريخى والمقارن)، والفلسفة، والصوفية الدينية لـ مايستر إيكهارت Meister Eckhart، وحتى ميثولوچيا "نيبيلونجين" Nibelungen و"إدَّا" Edda.. كانت جميعا باختصار مقيدة بحبل لدعم حالة Herrenvolk(القوْم السيد) النورديّ. وكان هتلر يستخدم نفس التاريخ العِرْقيّ الزائف لتبرير عقيدة المجال الحيوى Lebensraum التى كان يؤمن بها. وكانت المحافظة على الآرىّ تؤدِّى إلى النمو فى كل من الأعداد ومساحة البلاد لتلبية هذا التوسُّع. وعلى هذا النحو، كما علَّق

هتلر، "فقط مساحة كبيرة بما فيه الكفاية على هذه الأرض تكفل لأمة حرية الوجود" (Hitler 1969, 587). وكما يمكن أنْ يكون متوقعا، كان هــذا المنظــور النــوردىّ [الشمالىّ] مُشْرَبًا بمغزى دينىّ وثنىّ سحرىّ، جرى استْخدَامه فى كثير من الأحيان كمقابل للمسيحية. وكان هتلر، وكثير من مواطنيــه مثــل روزينبــرج و هيملــر، منجذبين بعمق إلى السحر.

وقد شجعتْ ضرورة النقاء العِرْقى الدعم الإيجابىّ لبرامج تحــسين النــسل. ومنذ وقت مبكر، عارضتْ الاشتراكية القومية بشدة الزواج المختلط وفــى وقــت لاحق حظرتْ قانونًا زواج الآريِّين من اليهود. وفى نظر هتلر، كان ينبغى تكريس علم الطب لمثل تلك الأهداف العِرْقية (Hitler 1969, 365-7). وكان أحــد الكتــاب النازيِّين المنهجيِّين حول هذا الموضوع مهندسا زراعيا مُدرَّبًا. وفى أعمــال مثــل The Peasantry as the Life-Source of the Nordic Race (1928) [الفلاحــون بوصفهم مصدر الحياة للجنس الآرىّ] و A New Aristorcracy out of the Blood and Soil (1930) [أرستقراطية جديــدة مــن الــدم والتربــة]، اقتــرح ريتــشارد ڤالتردارّيهRichard Walter Darré برنامجا شاملا لتحسين النسل فى ألمانيا يضارع تربية الحيوانات، أحد تخصصاته الفعلية(٣٠).

وبسبب طبيعته الريفية وعبادته للمشهد الطبيعــىّ، كــان منظــور "القــوْم" النوردىّ [الشمالىّ] يميل إلى تبجيل الفلاحين والمجتمع الزراعىّ. وكان يُنْظَر إلى الحياة الحضرية على أنه تسيطر عليها البرجوازية واليهــود(٣١). وكــان "القــوْم" الحقيقىّ فى الريف. وقد نظر داريّه إلى الفلاحين على أنهم أصل مثــالىّ للتربيــة اليوچينية لإبقاء "القوْم"" النوردىّ (Bramwell 1985). وقاد هذا إلى اعتماد سياسات تفضيلية وإيجابية نحو المجتمعات الزراعية من جانب الاشتراكيِّين القوميِّين، بتقديم حوافز وإعانات ضريبية. أما كم كانت مثل هذه السياسات ناجحة فى تشجيع الناس على أنْ يبقوا على الأرض ويتناسلوا فإنه يمثل مسألة مثيرة للخلاف للغاية.

وكان الجانب الرئيسىّ الآخر لهذه النزعة القومية الجرمانية معاداتها للسامية. والواقع أن البعض ينظرون إليه على أنه السمة المميزة المحدِّدة. ولم تكن معاداة السامية، كما أُعلنتْ، جزءًا من تراث أوروبىّ فقط، بل كانت أيضا مكمِّلة لمعظم كتّاب "القوْم""الألمان طوال القرن التاسع عشر. وكانت لها تجليات مختلفة فى الحزب النازىّ. وقد نظر البعض إلى الطابع اليهودىّ على أنه مشكلة روحية أو ثقافية، ونظر إليه آخرون على أنه مشكلة عِرْقية. وجرى أيضا ربط الطابع اليهودىّ بالبلشفية والحياة الحضرية والبرجوازية. ومع هذا فلا شك فى أنه، فى ظل وصاية هتلر العِرْقية الاستحواذية والمهووسة، صار اليهود هدفا رئيسيا للكراهية القومية الطابع والتجريد الراديكالىّ من الشخصية. ومصيرهم فى معسكرات الموت فى الحرب العالمية الثانية معروف أكثر من أنْ يحتاج إلى إسهاب ويصوِّر بوضوح القوة المفزعة والمسئولية الهائلة اللتين يمكن ربطهما بالأفكار على أنه ما يزال ينبغى علينا أنْ نلاحظ أن مثل هذه التطورات المخيفة تتجاوز تقريبا معرفتنا. وتقف معسكرات الموت النازية أشبه بأعمدة حجرية ضخمة مروّعة أمام فهمنا الأخلاقىّ والروحىّ. ونظرا لبعض المحاولات الأحدث لإنكار الهولوكوست holocaust، يجدر بنا تذكير أنفسنا باستمرار بالأهوال التى عاناها كثير جدا من البشر الأبرياء(٣٢).

دول وزعماء/قادة

تقود مسألة النزعة القومية إلى بحثٍ لمسألة الدولة فى الفاشية وكانت هناك خلفية عامة سلبية للنظرات الفاشية عن الدولة. وقد عبَّرَتْ هذه النظرات عن الازدراء للدولة الديمقراطية الليبرالية وبصورة خاصةً لفكرة الأنظمة المتعددة الأحزاب. وكانت الأحزاب تعنى التسوية وعقْد الائتلافات الأمر الذى يُحْبِط

المصلحة القومية. وكما لاحظ بريمو ده ريبيرا: "مـن الجـوهرىّ وَضْـع نهايـة للأحزاب السياسية. والأحزاب السياسية هى الثمرة لنظام سياسىّ خاطئ، هو النظام البرلمانىّ ... فما حاجة الناس إلى هذه الوساطات الـسياسية؟" (Primo de Rivera 1972, 61-2; also Mussolini in Oakeshott ed. 1953, 166; Hitler 1969, 416).

وقد أوجز مُنَظِّر أكاديمىّ ألمانىّ، كارل شميت، الذى انضمّ فى وقت لاحـق إلى الاشتراكيِّين القوميِّين بعض الخصائص الأصلية المعادية للبرلمانية فى كتابـه The Crisis of ParliamentaryDemocracy (1923) [أزمة الديمقراطية البرلمانيـة]، مع أن مثل هذه الأفكار كان قد تم استكشافها بالفعل من جانب المنظِّـر الإيطـالىّ باريتو Pareto فى تسعينيات القرن التاسع عشر. وكانت المشكلة تتمثل، فـى نظـر شميت، فى أن الحكومة البرلمانية كانت تقوم على فرضـية العلانيـة والمناقـشة، وكانت هاتان تمثلان المبدأيْن الأساسيَّين للفكر الدستورىّ. غيـر أن واقـع الحيـاة البرلمانية كان بعيدا جدا عن هذا. وكانت أزمة الحكومة البرلمانية تتمثل فى أنهـا كانت واجهة. وفى نظر شميت "تتخذ اللجان الـصغيرة والحـصرية للأحـزاب أو الائتلاف الحزبىّ قراراتها وراء الأبواب المغلقة"، عادةً فى اتفاقـات ذات مـصالح أعمال كبيرة (Schmitt 1985, 50). وكانت الأحزاب السياسية ببـساطة سماسـرة-سلطة يحاولون المناورة بأنفسهم فى مواقع مؤثرة من خلال أغلبيات عددية.

وكانت الديمقراطية الجماهيرية موضوعا لأزمة مختلفـة، ولكـنْ متفاقمـة بصورة متبادلة. وكانت المناقشة العامة (التى عرَّفها شميت بأنهـا" تبـادُل للـرأى المحكوم بهدف إقناع المرء لخصمه عن طريق الحجة" شكلية فارغة. ذلك أنه كـان يجرى كسب الجماهير بالدعاية (البروپاجندا)، وليس بالمناقشة. ولم تكن للناس كلمة أخيرة ومع ذلك، وبصورة مفارقة، افترضتْ الديمقراطية الليبرالية أنه يوجد نـوع من وحدة مصالح الحاكمين والمحكومين. وحالما تفوز الأحزاب الليبرالية بالـسلطة

كانت تتخلص من الديمقراطية وتسعى وراء مصالحها الخاصة. وكما لاحظ شميت: "ضد إرادة الشعب على وجه الخصوص ليس لمؤسسة تقوم على المناقشة من جانب ممثلين مستقلين مبررٌ لوجودها، وحتى أقل من ذلك لأن الإيمان بالمناقشة ليس ديمقراطيا بل هو ليبراليّ أصلا" (Schmitt 1985, 5 and 15). وقد أكدت أحزاب برلمانية ليبرالية هذا الاستقلال ذاته. ولهذا كانت الديمقراطية الجماهيرية واجهة.

وكان هناك أيضا رأى يتقاسمه الفاشيون بأن الدول البرلمانية لم تقم فقط بتعزيز الأزمات الاجتماعية والاقتصادية لعشرينيات القرن العشرين بدافع الشراهة والمصلحة الخاصة، بل كانت غير راغبة فى حلّ المشكلات. وكان البعض، مثل أوزوالد موزلى، بعد حرب ١٤-١٩١٨، مدركين فقط لما يمكن أنْ تقوم به الدول فى أزمنة الأزمة. وكان بوسع الدول أنْ تعمل بصورة حاسمة وأن تنتظم جماعيا فى الحرب على حين أن الديمقراطية الليبرالية افتقرتْ، فى زمن السلم، إلى الإرادة، وإنْ لم تفتقر إلى الوسيلة، لأنْ تفعل شيئا إيجابيا (Skidelsky 1975, 72)[٣٣].

وكان للتصور الفاشيّ للدولة عدد من السمات غير المتماسكة تماما. وقد أقرّ كثير من الفاشيِّين، مثل موسولينى، وچنتيله، وپريمو ده ريبيرا، بسعادة بأن رؤيتهم عن الدولة "شمولية"، رغم أن معنى هذا التعبير، حتى فى عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، كان بعيدا عن أنْ يكون واضحا[٣٤]. وكان تفسير چنتيله للشمولية، بصفة جوهرية، أنه لم يكن يوجد أىّ انفصال بين الفرد والدولة. ولم يتجاوز أولئك الذين فصلوا الفرد عن الدولة التفكير المجرد. ويوضح التفكير الملموس أنه "لا يوجد أىّ شيء خاص فى الواقع... ولا توجد أىّ حدود لعمل الدولة". والدولة "تُولَد فى إيقاعٍ متعالٍ للوعى الذاتىّ" (Gentile 1960, 179, 183). وحيث إن الدولة هى

الأساس الوحيد لحقوق وحريات الفرد، فإنها بالتالى "تقيّده وتحـــدّد نمـــط وجـــوده" (Gentile 1928, 301)[٣٥].

وفى كثير من الأحيان كان يجرى ربط الدولة الفاشية بمفهوم القوة. وكانـــت "القوة" تقابل "الحق" و"العضوانية" organicism تقابل "الآلية" mechanism. وتكمـــن أفكار داروِنية اجتماعية فجة وراء هذه المفاهيم. وعلى هذا النحو، كانت الدولة هى الثمرة لـ "صراع على الوجود". وكما كتب ألفريدو روكّو فإنه: "كلما كانـــت دولـــة أقوى وأقدر، كانت حياة سكانها أعلى وأغنى". والحقيقة أن واجب الدولـــة هـــو أنْ تكون قوية. وواصل روكّو، بأسلوب متباهٍ إلى حد ما، "هذه الفكرة عن الدولة كقوة (التى يُنظر إليها نتيجة للحالة العامة الراهنة للجهل على أنها فكرة ألمانية پروسية) هى بوضوح فكرة لاتينية أو إيطالية. وهى مرتبطـــة بـــصورة مباشـــرة بـــالتراث الفكرىّ لروما وجرى تجديدها بفلسفة مكيافيلى السياسية" (Rocco in Lyttelton ed. 1973, 262).

ويجب أنْ نشير هنا إلى الفهم الفاشىّ للحرية. وفى نظـــر أغلـــب الفاشـــيِّين كانت الحرية تتوافق مع أهداف كيانٍ ما أوسع مثل الأمة، أو الدولة، أو "القوم". ولم تكن الحرية مطلقا مفهوما فرديا خالصا. وكان لها بُعْد اجتماعىّ محدَّد. ولم يكن من الممكن مطلقا أنْ تتعارض الحرية مع الدولة أو الأمة. وكلما كانت الدولة أو الأمة أقوى، كانت حرية مواطنيها أكثر ثراء. وكان هذا المفهوم الداخلىّ يتعـــارض مـــع الحرية الليبرالية الخارجية، التى يجرى تعريفها على أنها "حق طبيعىّ غير محدود للفرد" (Rocco in Lyttelton ed. 1973, 260)[٣٦]. وكما لاحظ روزينبرج فإن هـــذه العقيدة الفردية الليبرالية الأنانية يجب "استبعادها من البحث الجـــاد" (Rosenberg 1971, 93). وكان يُنظر إلى الحرية على أنها فكرة روحية، تتعارض مع "الماديـــة الحقيرة" للحرية الليبرالية. كما ينبغى أنْ نشير إلى مغزى هذا الجدال بشأن الحرية الاقتصادية. وكان يجرى التسامح مع الحرية الاقتصادية فقط طالما انـــدمجت مـــع

المصلحة القومية. ولهذا فإن الحرية الحقيقية كانت حالة داخلية للفرد، راغبة في هدف قوميّ أعلى.

وكانت هناك، *مرة أخرى*، تصورات مختلفة لمفهوم *"الداخليّ"*. وفى *الفاشية* الإيطالية، كما أكد موسولينى، فإن "الحرية الوحيدة التى يمكن أنْ تكون شيئا حقيقيا [هى] حرية الدولة وحرية الفرد داخل الدولة. ولهذا فإنه فى نظر الفاشىّ، يكون كل شيء فى الدولة، ولا يوجد شيء بشرىّ أو روحىّ... خارج الدولة" (Mussolini in Oakeshott ed. 1953, 166)[٣٧]. وتكون الحرية للفرد لكىْ يريد أهداف الدولة، وهذه فكرة جرى تطويرها إلى مدى أبعد فى مفهوم "الدولة الأخلاقية". وفى نظر اشتراكيِّين قوميِّين، مثل روزينبرج، كانت الحالة مختلفة. ذلك أن ماهية الفرد كانت تتمثل فى فولكلور Volkstum. وبالتالى علّق روزينبرج، "الحرية بالمعنى الألمانىّ تتمثل فى استقلال داخلىّ. ... واليوم، يتكلم الجميع دون تمييز عن 'حرية' خارجية، حرية يمكن أنْ تؤدى بنا فقط إلى الفوضى العِرْقية. إن الحرية تعنى زمالة العِرْق" (Rosenberg 1971, 98) ولهذا كان يجرى مطابقة الحرية مع أهداف وحدة العِرْق.

ورغم الاشتراك فى أفكار مماثلة عن الحقوق، والعضوانية organicism، والقوة، كانت الرؤية الفاشية الإيطالية، الأكثر هيجلية فى كثير من الأحيان عن الدولة الشمولية Totaler Staat مرفوضة من جانب الاشتراكيِّين القوميِّين. فأولا، جرى دحض هيجل على أنه وثيق الارتباط للغاية بالتراث الليبرالىّ دولة الحق Rechtsstaat. ثانيا، كما سبق التشديد، لم تكن الدولة بالتأكيد أساسية فى نظر الاشتراكيِّين القوميِّين. ذلك أن الأمة و "القوْم" كانا يأخذان الأولية المطلقة. وكما أكد روزينبرج فإن: "الحركة الاشتراكية القومية... صيغتْ من أجل أمن "القوْم" الألمانىّ الجماعىّ ودمه وطابعه. والدولة، بوصفها الأداة الأقوى والأكثر حسما، تُوضع تحت تصرف هذه الحركة... فقط فى هذه العلاقة يصير المفهوم الاشتراكىّ

القومىّ للدولة حيًّا حقا" (Rosenberg 1971, 192)[٣٨]. ونتج عن هـذا، فـى نظـر روزينبرج، أنه "ينبغى ألا يتكم الاشتراكيون القوميون بعد الآن عن الدولة الـشاملة total state، بل عن النظرة الاشتراكية القومية إلى العالم Weltanschauung، عـن حزب العمال الاشتراكى القومى الألمانى (الحزب النازى) NSDAP كتجسيد للنظرة إلى العالم" (Rosenberg 1971, 192)[٣٩]. وأخيرا فإن الدولة، فى أعقـاب ترسـيخ أولية مبدأ القائد Führerprinzep، لم يكن من الممكن أنْ تكون رئيسية أو شاملة فى نظر النازيِّين. وقد جَسَّد الفِيرَرْ (الفوهرر) Führer (القائد) الـسلطة ذات الـسيادة للرايخ Reich. وكانت سلطة الدولة فى الواقع سـلطة الفِيـرَرْ (Kershaw 1985). وكحدّ أدنى يمكـن أن يُـسَمَّى هـذا مفهومـا قيـصريا Caesarist أو بونابرتيـا Bonapartist. وكانت فكرة سلطة دولة مستقلة فى هذا السياق لا معنى لها. ومـع تطور مفهوم الدوتشى Duce فى ثلاثينيات القرن العشرين، بدأ ينشأ تنـاقض جلـىّ ولكنْ دقيق داخل الفاشية الإيطالية بشأن أهمية الدولة. فكيف يمكن أنْ يكون كلٌّ من الدوتشى والدولة القومية هو الأعلى [فى آنٍ معا]؟

ويجدر بالتعليق هنا الكفاءة والتماسك التنظيميان المفترضان للدولة النازيـة. وكما أشرنا من قبل، توجد الآن نظرة مقبولة على نطاق واسع مؤداها أن الدولـة النازية كانت داخليًّا فى حالة فوضى. والواقع أنه لم تكن توجد أىّ سيطرة أعلـى- أدنى واضحة. فقد عمل النازيون بواسطة بيروقراطية دولة قائمة لم ينـضمّ كثيـر منهم، رغم الضغط، إلى الحزب النازىّ حتى بحلول ١٩٣٩. وكانت قوات إس إس المسلحة SS ذات الأساس النازىّ، وعناصر مُعَسْكَرَة أخرى، تعمل بالترادف مـع شرطة وجيش الدولة، ليس فى اتصال دائما. وعملتْ معظم معـسكرات الاعتقـال على حافة الإطار الرسمىّ للدولة. وكانت سلطة القائد تصطدم بتحالفـات متبدلـة داخل الهيكل المشوَّش للحزب الاشتراكىّ القومىّ، ومهنة خدمـة مدنيـة، وقـوات مسلحة قوية، ورجال صناعة كبيرة. وهكذا وصف مـارتن بروسـزارت Martin Broszart النظام النازىّ على أنه "غابة تنظيمية"، حيـث إن "اقتـراح أن تطـوير

السياسة الاشتراكية القومية تمثَّل فى التوجُّه نحـو، وتنفيـذ، أهـداف أيديولوجيـة طويلة الأجل سابقة التجهيز بجرعات صغيرة إنما هو تبـسيط مفـرط" (Broszat 1981, 358).

وتُلْقِى النقاط الواردة أعلاه بعض الضوء على مفهوم الزعيم/القائد – الفيرَرْ أو الدوتشى – داخل الفاشية. وكان هناك عدد من الـسوابق النظريـة والتاريخيـة لفكرة القائد. فقد بدا سولونSolon، وپيركليس Pericles، والإسـكندر Alexander، وقيصر Caesar، و بونابرت نماذج أدوار فى نظر بعض الفاشيِّين. وكمـا يعبّـر چينيتله، "دائما القلة هم الذين يمثلون الوعى الذاتىّ لعصر وإرادته" (Gentile 1928, 291). وقام موزلى ذات مرة بتعريف الفاشية على أنهـا "القيـصرية الجماعيـة" (Skidelsky 1975, 313)[٤٠]. كما أُعْطِىَ هذا المفهوم مبرِّرًا نظريا غامـضا فـى الفلسفات السياسية عند هيجل، وروسو، بين آخرين. وفى إيطاليـا وألمانيـا، فـى أواخر القرن التاسع عشر، تلقَّى هذا المفهوم رُخْـصَةimprimatur سوسـيولوچيّة تمثلتْ فى النظريات النخبوية عند موسـكا Mosca، وپـاريتو، وميـشيلس، فـى السيكولوچية الجماهيرية عند جوستاف لو بـون Gustave Le Bon وفـى مفهـوم السلطة الكاريزمية Charismatic authority عند ماكس ڤيبر Max Weber. وكانـت تجرى مقابلة دينامية، وواقعية، وتركيز صُنْع القرارات الفعالة فى القائد، بـسياسة التحالفات البرلمانية المضيِّعة للوقت. وقام القائد مقام المصلحة القومية. ولـم تكـن هناك حاجة إلى ديمقراطية معقَّدة.

وتوجد مشكلات كثيرة مع مفهوم القائد. ولـم يظهـر أنـه أساسـىّ لكـل أيديولوچيات الاشتراكية القومية فى أوائل عشرينيات القرن العشرين (Griffin ed. 1995, 5). وفى إيطاليا كان متأخرا نسبيا فى النشوء. وفى كثيـر مـن الأحيـان، يجرى تفسير نظرية النخبة، مع أنها كانت مقبولة من جانب كثير مـن الفاشـيِّين، على أنها تعنى القيادة الجماعية. ولم يكن هتلر وموسولينى، فى أوائل عـشرينيات

القرن العشرين، مُبَجَّلَيْن دائما. فكان يُنظر إليهما على أنهما شخصتان رئيسيتان فى التجمعات الجماعية غير أن حقائق القيادة كانت مختلفة عن النظريات. وكما لاحظ هانس مومسن Hans Mommsen، فإنه فى كل من ألمانيا وإيطاليا أجبرتْ المصالح المؤسسة التقليدية المترسخة والتحالفات المتبدلة داخل الحزبيْن الفاشييَّيْن على تنازلات متكررة وقيَّدتْ حُكْم كل من هتلر وموسولينى (Mommsen and Bracher essays in Laquer ed. 1979). ويعطى التركيز المفرط على هذين القائديْن انطباعا زائفا عن حالة وتماسك النظامين ويدل على أن المسئولية رَهْن بمشيئة الرجلين بصفة رئيسية كما أنه يهمل الطابع المسرحىّ الفارغ، وأوهام العظمة، والطابع الهزلىّ لقيادة موسولينى بصفة خاصة.

وأخيرا، كانت للدولة الفاشية صلة غريبة ومعقدة ومتشابكة بصورة هائلة بأفكار "السينديكالية" و"الإدماجية". وكان هذان المذهبان كلاهما مميِّزين للفاشية الإيطالية أكثر كثيرا من الاشتراكية القومية الألمانية. وبصفة رئيسية، خاصةً بعد 1933، أبدى الاشتراكيون القوميون اهتماما ضئيلا بالإدماجية، سواء فى النظرية أو الممارسة. وكان هتلر نفسه مهتما بصفة مؤقتة فقط بهذه الأفكار، ثم ببساطة باعتبارها حيلة دعائية. ولا يعنى هذا أن النظرية الإدماجية لم تظهر فى ألمانيا. ذلك أن اشتراكيِّين قوميِّين مثل جوتفريد فيدير، وجريجور شتراسَّر، وڤالتر داريّه، وإلى حدما روزينبرج، كانوا على الأغلب يُحَبِّذُون شكلا من التنظيم المشترك. غير أن تشديد الكتّاب النازيِّين كان بصورة أكثر كثيرا فى اتجاه قراءة قروسطية جديدة neo-medievalist للنقابات القروسطية(٤١). وكانت النقابة جزءًا من "القوْم" القديم. وكان هذا التراث يرجع إلى نظريِّين محافظين أكثر رومانتيكية مثل مويللر فان دين بروك، وفى وقت لاحق، أوتو جيركه Otto Gierke. ومن ناحية أخرى، دحض الفاشيون الإيطاليون بصراحة القراءة القروسطية الجديدة للإدماجية. وقد اتخذوا مقاربة أكثر عقلانية وحداثية نحو النقابات، ناظرين إليها على أنها "طريقة جديدة"

نحو ما حلَّ محلَّ التصوُّرَيْن الليبرالىّ والاشتراكىّ للتنظيم الاجتماعىّ، وليس كوسيلة للاستعادة من الماضى(٤٢).

وفى الفاشية الإيطالية، كانت الفكرة الإدماجية وثيقة الارتباط بالتراث السينديكالىّ، ولم يكن هذا هو الحال مع الاشتراكية القومية. وفضلا عن هذا فإن من الجدير بالإيضاح أنه كانت للتراث الكاثوليكىّ فى إيطاليا دائما ميول عضوية وإدمادجية قوية. ولهذا وفَّرَ مناخا فكريا مستجيبا للإدماجية. ونشأت السينديكالية فى إيطاليا فى العقد الأول من القرن العشرين، تقريبا فى نفس الفترة التى نشأت فيها فى فرنسا، وإسپانيا، وبريطانيا. وكانت ردّ فعل على الماركسية والاشتراكية الإصلاحية بقدر ما كانت ردّ فعل على الليبرالية والرأسمالية. وقد أشار چينيتله بصورة خاصة إلى تأثير سوريل على السينديكالية الإيطالية (Gentile, 1928, 296)(٤٣). وكان معظم الفاشيِّين الإيطاليِّين معجَبين بشروط بالسينديكالية لخطابيتها المعادية للپرلمانية والمعادية للديمقراطية، ونبرتها الأخلاقية العالية بشأن العنف، ودحضها للحلول الوسط أو التعاون مع البرچوازية (Lanzillo in Lyttelton ed. 1973, 202-3). وفى نظر الفاشيِّين الإيطاليِّين، كانت السينديكالية تمثل ظاهرة طبيعية ومهمة للتطور الاجتماعىّ. وكانت قد لعبتْ دورا مهمًّا فى مقاومة الليبرالية، والرأسمالية، والفردية. غير أنه، كما أكد ألفريدو روكُّو، كان قد آن الأوان لأنْ تُؤَمِّم الدولة النقابات. وقد أكد أنه "يجب وضعها بحزم تحت سيطرة الدولة، التى يجب أنْ تقرِّر وظائفها المحدَّدة" (Rocco in Lyttelton ed. 1973, 280). والواقع أن السينديكالية القومية التى توجهها الدولة قد أدمجتْ الجمعيات داخل الكيان السياسى (الدولة). وأدارت الدولة الجمعيات فى سبيل أهداف الأمة. وبالتالى تقدم النقابات الخبرة للدولة، وكذلك التدريب المهنىّ والمساعدة العامة، وتفصل فى المنازعات وتمنع الإضرابات والإغلاقات. وكما علق روكُّو فإنه "من خلال هذه النقابات المُعادِ تكوينها فإن الدولة تملك على الأقل الهيئات التقنية التى

تُمكِّنها كما ينبغي من تحقيق وظائف معيَّنة في الاقتصاد التي فرضتها الضرورة عليها" (Rocco in Lytteltoned. 1973. 281).

وعند هذه النقطة يمكن أنْ نرى الصلة المباشرة بين السينديكالية والإدماجية. ذلك أن الدولة كانت جمعية الجمعيات، أو نقابة النقابات. وكما عبر جينتيله فإن:

> الفاشية... استعارت من السينديكالية فكرة النقابات كقوة أخلاقية تعليمية، ولكنْ ما دام يجب التغلب على التناقض بين الدولة والنقابة فقد سعتْ إلى تطوير نظام يجب أنْ تُسْنَد عن طريقه هذه الوظيفة إلى النقابات المتجمعة معا فى اتحادات نقابية [إدماجية] تخضع لنظام الدولة وتعكس بالفعل داخل نفسها التنظيم مثل الدولة (Gentile in Lttelton ed. 1973, 312)[٤٤].

وفى الفاشية نرى اتحادات نقابات تُدار فى سبيل المصلحة القومية. وإذا بقى أىّ شكل للهيكل البرلمانى فلا مناص من أنْ يكون برلمانا اقتصاديا أو اجتماعيا للإجراءات الاقتصادية بدون العائق الذى تمثله الأحزاب المضيِّعة للوقت. ويجرى ربط نقابات أو جمعيات أصحاب العمل والعمال ببعضها البعض فى نفس الجمعية المشتركة. وعندئذ تتغير من كونها هيئات عدوانية ودفاعية إلى مجموعات متعاونة. وكانت هناك محاولات لإنشاء هيكل كهذا فى إيطاليا، خاصةً بين 1929، 1932 بقيادة چيوزيپه بوتاى Goseppe Bottai ومع هذا كانت النتائج معيبة بصورة عميقة. وفى مارس 1930، أنشئ مجلس قومىّ للاتحادات النقابية National Council of Corporation يتألف من ثلاثة مستويات، تُدْمج منظمات أصحاب العمل والعمال، ومجلسًا تمثيليًّا للروابط الاقتصادية والاجتماعية، وبيروقراطيةَ دولة، وأخيرا لجنة الإدماج المركزية Central Corporative Committee، التى شملتْ وزراء الحكومة، ورؤساء كونفيدراليات العمال وأصحاب العمل، وكبار

موظفى الدولة. وكانت كلّ هذه الهيئات تحت التوجيه اليقظ لـ موسولينى (Lyttelton 1987, ch. 9).

ولم تتطور أىّ مصلحة مشابهة فى ألمانيا. وعلاوة على هذا، لم يكن كل الفاشيِّين متحمسين للإدماجية بنفس القدر. وقد لاحظ پريمو ده ريبيرا، فى خطاب إلى الفاشيِّين الإسپان فى أپريل 1935 ما يلى: "هذا الهراء عن الدولة الإدماجية نموذج آخر للثرثرة المتبجِّحَة"، مع أنه فى كتاباته لم يكن دائما غير متعاطف إلى هذا الحد مع جوانب من الإدماجية (Primo de Rivera 1972, 172). وكانت المسألة المهمة الأخرى تتمثل فيما يتعلق بالإدماجية فى مظهرها الخادع. ويُسلِّم معظم الدارسين، خاصةً عن إيطاليا، أن الإدماجية كانت واجهة ولم تنجح فى الواقع مطلقا فى الممارسة. وكما علَّق أحد الكتّاب، كانت الإدماجية "قناعًا لاستغلال لا يرحم للعمال واحتياطيا للوظائف لمأجورى الحزب" (Cassels in Turner ed. 1975, 70; Grand 1989, 88, 163). لقد قامت [الإدماجية] بوظيفة دعائية ممتازة كما ساعدت على دَمْج وإخصاء المثقفين.

الاقتصاد

فى الفهم الفاشىّ للاقتصاد نلتقى بكثير من الموضوعات التى نوقشتْ من قبل. وهناك أربع نقاط ينبغى التشديد عليها: أولا، أخَذَ العِلْم السياسىّ الأولوية على العِلْم الاقتصادىّ؛ ثانيا، كان مركز اهتمام العلم السياسىّ على الأمة والقوم، ولهذا كان العمل الاقتصادىّ مقيَّدا بصورة أساسية بالأهداف القومية؛ ثالثا، كانت الممارسة الاقتصادية المعتمدة خليطا من السياسات الاشتراكية والليبرالية؛ رابعا، وأخيرا، كان هناك، فى مجالات أخرى للأيديولوچيات الفاشية، توتُّر بين الوصفة والواقع فى العِلْم الاقتصادىّ الفاشىّ.

وبأسلوب هيجلىّ بصورة نموذجية، كتب جينتيله: "الدولة إرادة كلية ملموسة، على حين يهتمّ عِلْم الاقتصاد بحياة الإنسان غير الصالحة للبشر – المادية. ... وينتج عن هذا أنه يوجد عنصر اقتصادىّ فى الإرادة، وبالتالى فى الدولة؛ غير أن ور الحرية سما بها وأحاطها بهالة من الجلال" (Getile 1960, 147). ومن الناحية جوهرية، كانت السياسة، فى نظر جينتيله، ملكوت الإرادة والحرية وكانت شكلا حياة أسمى من آلية الاقتصاديات. ونتج عن هذا بالتالى أن السياسة، كما يجرى تعبير عنها فى الدولة القومية، كانت متفوّقة روحيا وأخلاقيا على الاقتصاديات. فى حالة الاشتراكية القومية شغل العِرْق و"القوْم" هذا المركز.

وكانت الإدماجية وسياسة الاكتفاء الذاتىّ نموذجيتين لهذه الأولوية الممنوحة سياسة على الاقتصاد. وقد سبق التطرُّق إلى السياسة. فقد أدمجتْ الدولة الإدماجية سحاب العمل والعمال. وكانت كل جمعية تُنظِّم عضويتها وطبيعة إنتاجها. وكان رى الهبوط بالصراع العمالىّ إلى حد أدنى لمصلحة الأمة. وكان هذا هو طريق الثالث" بين الرأسمالية والاشتراكية. وكان تمثيل عضوىّ واقتصادىّ فى لمان للمنتجين، تُرشده الأهداف القومية، يحلّ محلّ التمثيل السياسىّ الديمقراطىّ غرافىّ. وكما أكد ألفريدو روكو فإن "اقتصادا فاشيا لا يكون اقتصادا للجمعية لا مجرد اقتصاد مُدار أو موجَّه، إنه قبل كل شيء اقتصاد منظَّم. وتنظمه جهود نتجين أنفسهم، مع قيام الدولة بإدارتهم وتوجيههم من أعلى" (Rocco in Lyttelton ed. 1973, 29. وفى هذا المجال تظهر بعض الأفكار الأكثر أهمية التى تخدمتْها الفاشية. وكان موزلى، منتهجا هذه المفاهيم الإدماجية فى بريطانيا، أول اسىّ حاول بصورة جدية أنْ يفهم ويطبق أفكار الاقتصاديات الكينزية Keynesi فى كتابه: Greater Britain (1932) [بريطانيا أعظم][٤٥].

وفى حالة سياسة الاكتفاء الذاتىّ، التى دشَّنها موسولينى رسميا فى 23 رس 1936، وكان يجرى انتهاجها إلى حد بعيد فى ألمانيا منذ نفس الفترة، كانت

الفكرة هى تحبيذ اقتصاد مكتفٍ ذاتيا لتنظيم الموارد الاقتصادية لتحقيق الأهداف القومية. وكانت الفكرة ماثلة فى كتابات يوهان جوتيليب فيشته و فريدريش ليست Friedrich List(٤٦). وفى حالة كل من ألمانيا وإيطاليا جرى ربطها بحالة الاستعداد للحرب من جانب هذين البلدين في أواخر ثلاثينيات القرن العشرين. وفى ألمانيا، من 1939 فصاعدا، كان الهدف يتمثل فى الاكتفاء الذاتىّ الاقتصادىّ استعداد للصراع الدولىّ (Bullock 1962, 358-9).

والسؤال المحيِّر فيما يتعلق بالاقتصاديات الفاشية هو تَوَجُّهُها المحدَّد. وإذا سلَّمنا بالنقد الماركسىّ المبكر للفاشية بوصفها أداة الرأسمالية الاحتكارية، يكون من الغريب أنْ نجد مثل هذه الخطابية القوية المعادية للرأسمالية فى كل مَوْضع من المجموعة الكاملة للكتابات الفاشية. وإذا نظرنا إلى إنتاج النازيِّين مثل جوتفريد فيدير، وديتريش إيكهارت، وجريجور شتراسِّر، ونقاط الحزب النازى الخمس والعشرين، وكتاب بريمو ده ريبيرا: Guidelines of the Falange [مبادئ الفالانخه]، وكتاب موزلىGreater Britain وكتابات دربيه دو روشيل Drieu de Rochelle أو المقترحات السينديكالية والإدماجية القومية المتباينة لبعض الفاشيِّين الإيطاليِّين، يكون الانطباع الكاسح انطباعَ جدالٍ معادٍ للرأسمالية.

وقد أعلن بريمو ده ريبيرا فى كتابه: "مبادئ" فى 1935: "نحن نرفض النظام الراسمالىّ، الذى يهمل حاجات الناس، ويجرد الملكية الخاصة من الإنسانية، ويحوِّل العمال إلى جماهير عديمة الشكل عُرْضةً للبؤس واليأس" (Primo de Rivera 1972, 134). وبصورة مماثلة أكد الكاتب النازىّ جريجور شتراسَّر فى مقاله: Thoughts about the Tasks of the Future [أفكار عن مهام المستقبل]: "نحن اشتراكيون، وأعداء، أداء ألدّاء للنظام الاقتصادىّ الرأسمالىّ الحالىّ باستغلاله للضعفاء اقتصاديا، بمظالمه فى الأجور، بتقييمه اللاأخلاقىّ للفرد وفقا للثروة والمال ... ونحن عاقدون العزم تحت كل الظروف على القضاء على هذا النظام!

يواصل شتراسَّر ليؤكد اقتصادا يقوم على "الحاجة" البشرية ضد "الربح". غيـــر أن ريف "البشرية" ليست حاسمة. فقد نظر شتراسَّر إلى البشر بوصفهم أعضاء أمـــة "قَوْم" وليس بوصفهم طبقة. ولهذا فإن حاجـــات الأعـــضاء القـــوميِّين، ولـــيس طبقيِّين، هى التى كانت الأساسيّة فى الواقـــع. وبالتـــالى أشـــار شتراسَّـــر إلـــى لاقتصاديّات الفاشيّة باعتبارها "اقتصاديات قومية". وقد علَّق: "علينـــا أنْ نـــتعلم أن كار "التجارة الدولية" – "الميزان التجارى" – "الفائض التجارىّ إنما هـــى أفكـــار صر متدهور... وأنها كانت قد انطلقتْ من المضاربة، وليس من الضرورة، ليس ن التربة!" (Strasser in Miller Lane and Rupp eds 1978, 89). وشملت بـــرامج ه المجموعات الفاشية والأفراد الفاشيِّين مقترحات اقتـــصادية واســـعة النطـــاق مقترحات رفاهية لتغيير كامل طابع النظام الاقتصادىّ بما يتفـــق مـــع الأهـــداف ومية، بما فى ذلك برامج التوظيف، والتأميم، والمشاركة فى الأرباح، ومصادرة رباح المفرطة، والقضاء على الدخل غير المكسوب، والتدخل فى اقتراض رأس ال والفائدة.

والحقيقة أن التصور الاشتراكىّ للاقتصاد، والذى لم يكن مرتبطـــا بأهـــداف مية لم يحقق نتائج أفضل فى الإطار الفاشىّ. وقد أُعْلن أن الاشتراكية الماركسية برجوازية مفلستان روحيا، مترسختيْن فى نفس شكل التفكير كالرأسمالية نفسها، أنهما لا ترتفعان فوق المقولات المادية للنقود والربح، كهدفيْن فى حد ذاتهمـــا، هما عاجزتان بالتالى عن تحقيق الأهداف الروحية الأسمى للأمة. ومـــن ناحيـــة رى، لم يدعم كل الفاشيِّين هذا التأكيد. وقد زعم كثيرون أنـــه طالمـــا لـــم تقـــم صلحة الذاتية الشخصية، والملكية الخاصـــة، والتـــراكم الرأســـمالىّ، بتقـــويض هداف القومية أوالتعارض معها، فإنه كان ينبغى التـــسامح مـــع الاقتـــصاديات أسمالية الليبرالية. والواقع أنه كان ينبغـــى تـــشجيعها (Rocco in Lyttelton ed. 1973, 2). وكما أعلن هتلر:

نحن يجب... أنْ لا نرفض رجل أعمال إذا كان رجل أعمال جيدا، وإن لم يكن بَعْدُ اشتراكيا قوميا؛ وخاصة إذا لم يكن الاشتراكىّ القومىّ الذى يجب أنْ يأخذ مكانه يعرف شيئا بشأن الأعمال. وفى الأعمال، يجب أنْ تكون القدرة هى المعيار الموثوق الوحيد... وفى الأجل الطويل ستكون سلطتنا السياسية أكثر أمنا، كلما نجحنا فى تعزيزه اقتصاديًّا (Hitler quouted in Bullock 1962, 281-2).

وبصورة عامة، كان الغموض الرئيسىّ لكل من النظامين الفاشيَّين الألمانىّ والإيطالىّ يتمثل فى أنهما استخدما "مجموعة متماثلة من الضوابط الاقتصادية التى لم يكن بوسع الحكومات اليسارية، خارج الاتحاد السوفييتى، إلا أنْ تطمح إليها. غير أن المستفيدين بهذه المقترحات كانوا يتمثلون فى مجموعات كانت فى العادة "تدعم أحزابا أكثر يمينية" (Milward in Laqueur ed. 1979, 409).

وتتعلق القضية الأخيرة المطروحة للنقاش بوهْم وواقع الاقتصاديات الفاشية. وقد سبقتْ الإشارة إلى النظرة الراسخة المتمثلة فى وهْم الدولة الإدماجية. وبطريقة مماثلة، كان مفهوم الاكتفاء الذاتىّ أملا كاذبا إلى حد كبير جدا، خاصةً فى إيطاليا. ومن الصعب إجراء مقارنات واضحة بين ألمانيا وإيطاليا حول مسألة الاقتصاديات، إذْ إنهما كانتا فى مراحل مختلفة جدا من التنمية الاقتصادية فى الجزء المبكر من القرن العشرين. وفى أوائل عشرينيات القرن العشرين كانت نسبة 21 فى المائة من سكان إيطاليا النشيطين اقتصاديا يعملون فى الصناعة؛ وفى ألمانيا كانت النسبة المئوية 42.2. وبالإضافة إلى هذا، كانت المستويات النسبية للناتج القومىّ الإجمالىّ التى حققها القطاع الصناعىّ فى إيطاليا فى 1920 قد وصلتْ إليها ألمانيا من قبل فى 1870 (Milward in Laqueur ed. 1979, 411). وعلاوة على هذا، فرغم الدعاية، من المشكوك فيه أنْ يكون الاشتراكيون القوميون والفاشيون الإيطاليون قد حققوا بصورة واعية أىّ تطور فى اقتصاديْهما. والحقيقة

ى إعادة التسليح الضخمة، والحظ الاقتصادىّ المتمثل فى تقدُّمٍ بعد كساد عشرينيات
رن العشرين، وبرامج عمل حكومية عقابية وانضباطية، وتلاعُب إحصائى واسع
طاق، ودعاية ضخمة، خلقتْ انطباع وجود معجزة اقتصادية. وقد أكد كثيـرون،
ى الواقع، أن الفاشية لم يكن لها فى أىٍّ من الاقتصاديْن تأثير متميز حقا. ولا شك
ى أن هتلر وموسولوينى لم يُبْدِيا أن لهما أدنى اهتمام بالنظريات الاقتصادية، أو
ىّ التزام بها، طالما كان بالإمكان دعم طموحاتهما القومية والإمبريالية ماليًّا. وكما
شار موسّه فيما يتعلق بالاشتراكية القومية فإنها: "أممتْ عندما أرادت أن تـؤمم...
تحالفت مع الأعمال الكبيرة عندما أرادت مثل هذا التحالف". وبصورة عامة،
تقرتْ إلى التزام اقتصادىّ نوعىّ (Mosse 1978, 48).

خلاصة

كما سبقتْ الإشارة، توجد صعوبات رئيسية فى بحث الفاشية. وبسبب
جارب الحرب العالمية الثانية يوجد استهجان أخلاقىّ كبير ومبرَّر يرتبط بهذه
لأيديولوچيا. كما كانت للفاشية علاقة متلبسة بمفهوم الأيديولوچيا ذاته. ولم يقم
فاشيون فقط بتكريس موقف لا عقلانىّ ومُعادٍ للأيديولوچيا، الأمر الذى يجعل من
صعب بحث هذه العقيدة على نفس مستوى الأيديولوچيات الأخرى، بل إن من
مشكوك فيه أيضا مدى قيام الأيديولوچيا بالفعل بتشكيل سلوك الفاشيِّين فى
سلطة. وفضلا عن هذا، تشتمل هذه الأيديولوچيا على بعض المكوِّنات الغريبة،
الفجة، والعجيبة، تماما. وقد تنظر نظرة مترفقة فى الحكم إلى هذه المكوِّنات على
نها الشظايا الانتقائية، والمجنونة إلى حد ما، والمفرطة التوسيع لتراثات فكرية
روبيةيمكن تمييزها حول العِرْق، أو الدولة، أو الطبيعة البشرية. ويمكن أنْ
رفضها نظرة أقل ترفُّقا إلى هذه المكوِّنات على أنها هذيانات پاثولوچية (مَرَضِيَّة).
قادت الصعوبة التى يلقاها الباحثون مع هذه الأيديولوچيا الكثيرين إلى البحث عن

تفسيرات بديلة غير أيديولوجية لطابع الحركة ضمن معارف علم النفس، والاقتصاد، وعلم الاجتماع، التى جرى إيجازها فى القسم الأسبق من هذا الفصل.

ويمثل هذا الاتجاه الأخير طريقة لتجاهل الواقع غير المريح المتمثل فى من شأن نظرة أوثق إلى بعض أفكار الفاشية والاشتراكية القومية أنْ تكشف عن الانتماءات والتداخلات مع أيديولوجيات أكثر قبولا، مثل الليبرالية، والمحافظة، والسينديكالية، والاشتراكية. كما أنه يتفادى الفكرة التى أكدها روجر جريفين، أى أنه توجد بعض مكوِّنات القيمة التى يمكن التعرف عليها تماما تمكِّننا من تمييز الأيديولوجيا الفاشية – ويمثل شكل خاص من المغالاة فى القومية Ultranationalism *مفهوما أساسيا كهذا*. وتسمح *لنا* فكرة جريفِّين بتوسيع تحليل الفاشية، أو الحركات شبه الفاشية، إلى الوقت الحاضر وبالتالى إلى ما وراء نطاق الفترة التى غطَّيناها فى هذا الفصل. وبهذا المعنى، ربما كانت توجد حجة مقنعة لصالح تأكيد أن ما يُنْظر إليه حاليا على أنها مجموعات يمينية متطرفة فى أوروبا، مثلا، إنما هى فاشية فى الاسم فقط. وترتبط هذه الفكرة ارتباطا وثيقا بمجادلات تتعلق بالحد الأدنى الفاشىّ، أىْ، ما يسمح لنا بأنْ نميز شأنا أساسيا لكل الفاشيين إلى يومنا هذا (Eatwell 1996). وتبقى هذه المسألة المحدَّدة شأنا مفتوحا ومشحونا، وبلا حلّ داخل وخارج الدراسات الفاشية(٤٧).

وعلاوة على هذا فإن المفاهيم المتعلقة بدولة تدخلية تهدف إلى الرفاهية؛ وإدماجية، واقتصاد سوق أكثر اجتماعية؛ وبرلمان اجتماعىّ للمنتجين الاقتصاديِّين؛ وانشغال بتأثيرات الحداثة؛ واهتمامات إيكولوجية قوية بشأن تدمير الطبيعة؛ وإيمان بأهمية الحضارة الأوروبية؛ ومشكلة اللاوعى، والجوانب الانفعالية والعنيفة للطبيعة البشرية، واهتمام بشأن الإحساس بالاغتراب، والانحطاط، والخواء الروحى للحضارة الليبرالية البرجوازية الحديثة، ليست أفكارا غريبة تماما على تراثات أيديولوجية أخرى. وينبغى أنْ تُنَبِّهنا هذه الصلة إلى إساءة تفسير ممكنة. وفى كثير

ن الأحيان، كانت الأفكار المشار إليها أعلاه تجتمع مـــع نزعـــة قوميـــة بالغـــة لانفعالية، وكارهة للأجانب، وفى بعض الأحيان شريرة ومولعة بالحرب؛ وعِرْقية يولوچية غامضة زائفة العلمية؛ واستخدامات غير منظمة، وغير مرتَّبـــة، وغيـــر مفسَّرة لنظريات أكاديمية مثـــل النخبويـــة، والحيويـــة، والذرائعيـــة، والدارونيـــة لاجتماعية؛ والدعاوى الغريبة، والمفرطة التفاؤل للنخب والقادة.

والواقع أننا نرى فى الفاشية خيوطا متناقضة كثيرة. وهناك انقسام ثنائىّ بين لطابع الخاص والمنفصل للمغالاة القومية التى تشجعها والدعاوى التى تطلقها مـــن جل الجاذبية العامة. وهنا توترات عميقة لم تُحَلّ بين مفـــاهيم العِـــرْق، والأمـــة، الدولة، فى كلٍّ من الفاشية والاشتراكية القومية. وهنـــاك أيـــضا مفارقـــة تتعلـــق مزيجهما من الشعبية الحماسية، من جهة، وتطلُّعهما إلـــى فـــرد فاشـــىّ جديـــد، نخبويتهما البالغة الانعزال واحتقارهما القاسى للجماهير، مـــن الجهـــة الأخـــرى. الفاشية، فى حد ذاتها، ليست أيديولوچيا مُقْنعة بصورة خاصـــة، مـــن النـــواحى لفكرية، غير أن هذا لا يعنى أننا يجب أنْ نرفض محتواها الأيديولوچىّ فى الحال. ما تزال كثرة من خطط دَجَلها السياسىّ الأساسية تتخلل الخطـــاب الأيـــديولوچى لمجموعات اليمينية المتطرفة إلى يومنا هذا. غير أن التباساتها الفكرية، وافتقارها لى التماسك، وسلوكها المروِّع أثناء وجودها فى السلطة، بحاجة إلى إلقاء ضـــوء وىّ عليها بصورة متواصلة.

هوامش الفصل السادس

(١) قدَّم جريفين تعريفا لهذا على أنه "اللُّبّ الصوفى الذى يشكل الأساس لنموذجِى المثالى للفاشية العامة"، أىْ، "رؤية الأزمة (المدرَكة) للأمة بوصفها تدلّ على آلام مخاض ميلاد نظام جديد. ويتبلور هذا فى صورة المجتمع القومى، حالما جرى تطهيره وتجديده، منبعثا مثل العنقاء من رماد نظام دولة مفلس أخلاقيا وثقافة متدهورة مرتبطة به" (Griffin 1995, 3). وجدير بالذكر أنه إذا كانت حجة جريفين صحيحة، فإنها ستسمح بالتالى بتوسيع لفظة "فاشية"، كتعبير أيديولوجى وصفىّ، حتى اللحظة الحاضرة.

(٢) للاطلاع على الدعوى المقابلة لهذا، والتى تنظر إلى عدد من المكونات الأيديولوجية الأساسية، أُنظرْ Griffin 1991, ed. 1995, ed. 1998 and 2007.

(٣) عن العلاقة المعقدة للفاشية مع اليمين، أُنظرْ مقالات فى (Eatwell in Eatwell and O'Sullivan 1989; Passmore 2002, 72ff; Sternhell 1996).

(٤) منذ إكمال الطبعة الثانية من هذا الكتاب فى ١٩٩٥ حدثت موجة غنية بصورة غير متوقعة من العمل البحثى على الفاشية والاشتراكية القومية من الصعب فى الحقيقة اختصارها بإيجاز. ويمكن أن تشمل مجموعة مختارة منها: Payne 1995; Sternhell et al. 1995; Gentile 1996; Kershaw 1998-2000; Neocleous 1997; Blinkhorn 2000; Burleigh 2001; Morgan 2002; Passmore 2002; Eatwell 2003; Griffin ed. 1995. 1998 and 2007; Paxton 2005; Robson 2006.

(٥) ينبغى أن نلاحظ، مع هذا، أنه يوجد عدد من وجهات النظر المتميزة الدقيقة التى عبَّر عنها الدارسون. على سبيل المثال، يمكن النظر إلى الثيمات الفكرية للقرن التاسع عشر على أنها خلفية آمنة، بعدد من الاحتمالات للتطور اللاحق. وكبديل يمكن القول إنه توجد استمراريات محدَّدة تماما للأفكار. وعلى هذا النحو كان مفكرو القرن التاسع عشر فاشيِّين فى كل شىء سوى الاسم. ومرة أخرى يمكن أن تكون هناك بعض الاستمراريات الفكرية الشكلية، غير أن الفاشيِّين شوَّهوا بصورة كاملة أفكارا تتعلق بأهدافهم الخاصة الشنيعة. وأخيرا كانت

استمرارية الأفكار موجودة غير أن هذه الاستمراريات لم تتطور بالطريقة التى تطورت بهـا بدون العامل المساعد المتمثل فى الحرب، والكساد، والاضطراب الاجتماعى.

(٦) كان أحد أقدم التفاسير التى استخدمت هذا الخط الحتمى العام للجدال، وإنْ ظل معقدا تمامـا، يتمثل فى كتاب Franz L. Neumann: Behemoth (1942). انُظرْ أيضا Martin Kitchen's Fascism (1976).

(٧) عبَّر عن جانب من هذه الأزمة الدينية المحلِّل النفسى كارل يونج. فقـد أكـد أن الأسـاطير المسيحية قد ماتت. ففى حضارتنا الحالية "صارت الأسطورة خرساء، ولا تقدِّم أىّ إجابات"؛ وبالتالى، "نقف حائرين مذهولين أمام ظاهرة النازية ... إننا نقف وجها لوجه مـع الـسؤال المرعب للشر ولا نعرف حتى ما هو موجود أمامنا" (Jung1967, 363-4). وبمعنًى ما يقـدِّم چنتيله (Gentile 1996 and 2006) إجابة هنا؛ أما مدى فاعلية هذه الإجابة فإنه يبقى مفتوحا للجدال.

(٨) أعيد طبع هذا المقال فى 1989 Collingwood. ويناقش بوشر Boucher المقال فى المـدخل إلى هذا المجلد اللاحق وفى دراسته الأوسع عن كولنجوود (انُظرْ Boucher 1989).

(٩) هذه الفكرة يجرى تناولها بسرعة فى الفصل ١٠، عن الأصولية.

(١٠) مع أنه، مرة أخرى، لا يوافق باحثون جدد مثل روچر جريفِّين على هذه الفكرة عن المرض الثقافى، نظرا لأن الفاشية فى الواقع كأيديولوچيا وثيقة الارتباط بالحداثة وبنشر بعض القـيَم الإيجابية، وإنْ كانت يوتوپية ومثالية الطابع. وعلى هذا يمكن للفاشية أن يجرى "التعامل معها على أنها ظاهرة قابلة للتفسير ومن صُنْع البشر تقع تماما ضمن اختصاص العلـوم البـشرية شأنها شأن أىّ ظاهرة تاريخية أخرى". ولهذا لا ينبغى، فى نظر جـريفين، أن ننـدفع إلـى شيطنتها (انُظرْ Griffin ed. 1998, 325، أيضا Griffin 2007).

(١١) يـستعمل بـارنجتون مـور الابـن Barrinngton Moore,Jr فـى Social Origins of Dictatorship and Democracy (1967) [الجذور الاجتماعية للديكتاتوريـة والديمقراطيـة] تعبير "التحديث المحافظ" Conservative modernization لوصف التطور الفاشى الإيطـالى (انُظرْ أيضا Apter 1965; Black 1967; and Organski 1969).

(١٢) توجد وجهات نظر بارزة ومثيرة أخرى يمكن مراجعتها، إذا توفر المجال. وعلـى سـبيل المثال، أوسوليڤان، فى كتابه حول الفاشية، يتكلم عن الفاشية على أنها "أسلوب نضالى" جديد للسياسة يتعارض مع السياسة "المحدَّدة". وهذا الأسلوب النضالى يجرى تمييزه ببعض السمات مثل نظرية جديدة للحرية، وإيمان مبالغ فيه بقدرة إرادة البشر، ونظرية عن السيادة الشعبية، ونظرية جديدة عن الشر (O'Sullivan 1983, ch. 1).

(١٣) أُنظـرْ أيـضا Trevor-Roper 1947; Nolte 1969; Mack Smith 1983. أنظـرْ أيـضا للاطلاع على مناقشة حول هذا التفسير (Pois 1986, 15ff).

(١٤) أيضا حاول بريمو ده ريبيرا primo de Rivera، النجم الهادى للفالانخه الإسپان، أن يميِّز الفاشية من اليمين مع أنه زعم (في تأثُّر مميَّز بالفاشية) أنهم لم يكونوا لا يسارا ولا يمينا (أُنظرْ O'sullivan 1983, ch 1). (أُنظرْ "تأسيس الفالانخه الإسپانية" فـي Primo de Rivera 1972, 53-4). كما ينبغى الإشارة مرة أخرى هنا أن الفاشية كانت لها علاقة إشكالية كـذلك بالاشتراكية، حيث كان يُنظر إليها غالبا فى إيطاليا خلال عشرينيات القرن العـشرين، علـى سبيل المثال، على أنها الوريث الطبيعـى للاشـتراكية (أُنظـرْ Lyttelton in Laqueur ed. 1979, 83).

(١٥) يلاحظ زيف شتيرنهيل أن "النازية لا يمكن ... أن يجرى التعامل معها على أنهـا مجـرد شكل للفاشية: تشديدها على الحتمية البيولوجية يستبعد كل الجهود للتعامـل معهـا بوصـفها كذلك"(Sternhell in Laqueur ed. 1979, 328).

(١٦) للاطلاع على الاستجابة العامة للفاشيِّين الأوروبيِّين لألمانيا أُنظـرْ Mosse 1966, 314ff. وبشأن ملاحظات موسولينى الناضجة تماما أُنظـرْ Mack Smith 1983, 216. فقـد لاحـظ موسولينى لزملائه أنه عندما تكلم هتلر عن ثلاث قضايا كان أشبه بـ"جراموفون بسبعة ألحان فقط وحالما انتهى من العزف عليها بدأ يعزفها كلها من جديد". ومن المؤكد أن هتلر صـرَّح أيضا فى محادثات مع موسولينى أن الإيطاليِّين، ربما بسبب بشرتهم الأكثر دكنة، قد تكـون فيهم آثار من الدم الزنجى ولهذا كانوا أدنى من الآريِّين، الأمر الذى من المؤكد أنه لم يكـن ليجعله عزيزا على قلب موسـولينى أُنظـرْ Mack Smith 1983, 214-15؛ أنظـرْ أيـضا Bosworth 2003.

(١٧) حول قضية العنف، أُنظرْ Epstein in Turner ed. 1979, 17.

(١٨) أُنظرْ، على سبيل المثال، مقال موسولينى "فى أىّ طريق يمضى العالم؟" من مجلة الحـزب "چيراتشيا" Gerachia, February؛ أيضا Lyttelton ed. 1987.

(١٩) يواصل روبرتس قائلا إن: "المشكلات التى أزعجت ... النقاد غير الماركسيِّين للِّيبراليـة، من برودون وماتسينى إلى دوركيم ودوجوى Duguit، كانت شديدة الارتباط بأزمـة إيطاليـا الليبرالية ... ولو أنها طبقت الثورة الكورپوراتية، لأنضجت الفاشية اليسارية نوعا رئيسيا فى تراث النقد غير الماركسى للِّيبرالية والرأسمالية" (Roberts 1979, 319-20).

(٢٠) يمكن أن نجد النقاط الخمـس والعـشرين فـى Miller Lane and Rupp eds 1978 and Oakeshott ed. 1953. وكان البرنامج ملتزما بـ: التوظيف الكامل (٧)؛ إلغاء الـدخل غيـر المكتسب والتحرير من أعباء الفائدة (١١)؛ مصادرة كل أرباح الحـرب (١٢)؛ تـأميم كـل شركات الأعمال المندمجة (١٣)؛ المشاركة فى الأرباح فى الصناعة (١٤)؛ تحويل المتـاجر

متعددة الفروع إلى كوميونات ومساعدة صغار التجار (١٦)؛ مصادرة الأرض دون تعويض لأغراض كوميونية (١٧)؛ عقوبة الإعدام للربا والاستغلال الفاحش (١٨)؛ تأميم التعليم (٢٠)؛ إلغاء عمل الأطفال، إلخ.

(٢١) من المثير أن هذا ينسجم مع تقييم بولوك لأفكار هتلر المبكرة باعتبارها غير أصيلة كليا: "كانت كليشيهات للولايات الهزيلة الراديكالية والاتحادية الألمانية" (Bullock 1962, 44).

(٢٢) يميل إسهام شميت في الواقع إلى إثبات بعض الانتقادات الأكثر سلبية التي تستخدمها الاشتراكية القومية (انظر ;Schmitt, The Crisis of Parliamentary Democracy (1985)؛ انظر أيضا Macaaaaaacormick 1999). ودور هايدجر أكثر غموضا. فرغم أنه في البداية متحمس بوضوح للاشتراكية القومية، يبدو أنه صار متحررا من الأوهام (انظر Ott 1994 or Wolin 2001).

(٢٣) لاحظ بابيني أيضا: "الحداد على الموتى، تبديد الوقت في العاطفية، النُّواح الخيريّ، التراجع في وجه كل التفاهات بشأن قداسة الحياة البشرية، تعني جميعا معا إنكار قوة الحياة التي تنبض وتنمو وتتوهج من كل ناحية حولنا. والحياة لا تستحق العيش ما لم تكن مليئة وكثيفة: من شأن التضحية بالكثافة البطولية لمثل هذه الحياة لصالح الحياة العابرة لا أكثر أن تحرم العالم من قيمته الكبرى" (Panini in Lyttelton ed. 1973, 107). وللاطلاع على وجهات نظر مماثلة عن الضرورة الروحية للحرب (Gentile 1928, 290).

(٢٤) لم أقدّم هنا سوى تلخيص ضئيل للغاية لإجابة جينتيله. والحقيقة أن جينتيله يضع الحجة الخاصة بالعقلانية في صُلب مذهبه الخاص بالمثالية المحايثة. وسواء أكانت أو لم تكن المثالية المحايثة تهاجم الدولة الفاشية بعنف، فإن من المحتمل أن يكون تفسير جينتيله يمثل الاستجابة الأكثر تعقيدا من أيّ فاشيّ لهذه المسألة، (Gentile 1960). وللاطلاع على محاولة منهجية لربط تفكير جينتيله مع الفاشية،انظر Gregor 2001، أيضا Gregor'edition of Gentile 2004.

(٢٥) يعلّق شتيرنهيل على هذا بأن "الأيديولوجيا الفاشية وُلدَتْ من تراث سياسي اعتبر الفرد وظيفة لحياة الجماعة" (Sternhell in Laqueur ed. 1979, 394).

(٢٦) كما يعلّق روبرت بويس: "الرغبة في الحياة في هارمونية قريبة إلى الطبيعة (أن نعيش بطريقة أوتوماتية) والنفور من نماذج حياة الوجود الحضري المغتربة في كثير من الأحيان – هذه ظواهر موجودة في كل مكان في عالمٍ غربيٍّ غير مريح بصورة متزايدة بالمشكلات الملازمة في المجتمعات المُميْكنة في البداية، المُؤتْمَتة الآن. وعندما نأخذها قليلا إلى خارج السياق فإن تصريحات نازية كثيرة ... سيصفق لها البيئيّ المتوسط، غير المتأمل إلى حد ما" (Pois 1986, 122). والحب الشهير من جانب هتلر للحيوانات ونباتيته الحماسية ليسا غير

مرتبطين بهذا المنظور. وللاطلاع على تعليق أوسع إلى حد ما علــى فكــرة الطبيعــة فــى النازية، اُنظرْ Bramwell 1985 and 1987.

(٢٧) يلاحظ أحد الباحثين أن موسولينى "أحبّ أن يفكر فى نفسه على أنه رجــل مــستبعَد مــن المشاركة مع الآخرين وكأنما بموجب قانون إلهىّ ما"؛ على أنه ظهر أن موســولينى يــشعر ببساطة فى معظم الوقت بأنه غيرُ مؤهل اجتماعيا وقلق. وهناك تأكيدات بأن أحــد أســباب إدخاله التحية الرومانية بدلا من السلام باليد كان نفوره الشخصى من الــتلامس الجــسمانى (اُنظرْ Mack Smith 1983, 127).

(٢٨) اُنظرْ أيضا للاطلاع على تفاسير رائعة لكتاب مارينيتّى Fascist cookbook [كتاب الطــبخ الإيطالى]، (O'Sullivan 1983, 143).

(٢٩) (اُنظــرْ أيــضا Goebbels, "National Socialism or Bolshevism", and Rosenberg, "The Folkish Idea of the State", in Miller Lane and Rupp eds 1978, 70, 78. ويؤكد جوبلس، أعلاه، أن الاشتراكية القومية معاديــة للرأســمالية، ومعاديــة للــسامية، ومعاديــة للبرجوازية.

(٣٠) يعلّق داريّه على هذا النحو: "مَنْ يترك النباتات لشأنها فى حديقة سرعان ما سيجد لدهــشته أن الحديقة غطتها الأعشابَ الضارة وأنه حتى الطابع الأساسى للنباتات قد تغيَّر. ولهــذا، إذا كان للحديقة أن تبقى أرضا لتربية النباتات، وبكلمات أخرى، إذا كانت المسألة مسألة التخلص من الحكم القاسى لقوى الطبيعة، فإن تشكيل إرادة بستانىّ سيكون بالتالى ضروريا ... وهكذا على وجه الدقة، عندما نتحدث الآن عن الناس، كان النظام القانونى الألمانى القديم مقصودا، فقد خلقت إزالته للأعشاب الضارة وقيامه بالعناية (وهذا ما نبع دون شك من وعى الدم عنــد الشعوب الجرمانية، على أساس أيديولوچى) شروط الوجود المطلوبة للحياة والنمو" (مقتــبس فى Miller Lane and Rupp eds 1978). وللاطلاع على دراسة تفصيلية عن داريّه، اُنظــرْ Bramwell 1985.

(٣١) كان الروح البشرى وثيق الارتباط بمشهد هذا التراث. وفى أواخر القرن التاسع عشر كــان كتّاب ألمان مثل فريدريش راتسل و ڤيلهيلم هاينريش رييل مهتمين بشرح هذه النقطــة فــى كتاباتهم. وكا يعلق موّس، قام رييل "بتحليل مختلف التجمعات السكانية فى ألمانيا من حيــث المشهد الطبيعى الذى أقاموا فيه" (Mosse 1966, 19ff).

(٣٢) اُنظرْ مقال: Eatwell, "The Holocaust Denial: A Study in Propaganda Technique" in Cheles et al. eds 1991.

(٣٣) چينتيله أيضا يعرِّف الفاشية فى أحد المقاطع على أنهــا "تــصوُّرٌ للدولــة، بغــرض حــلّ المشكلات السياسية التى وصلت إلى حالة من السخط نتيجةً للأهواء المطلقة العنان للجماهير الجاهلة بعد الحرب" (اُنظرْ Gentile in Lyttelton ed, 1973, 306).

(٣٤) أُنظـــرْ Mack Smith 1983, 173; Gentile in Lyttelton ed. 1973, 301; Primo de Rivera, "Guidelines of Falange: The Twenty-Six Points", November 1934, Point VI, in Primo de Rivera 1972. فيما يتعلق بمختلف معانى totalitarianism [الــشمولية]، (Forjacs ed. 1986, 2-3).

(٣٥) موسولينى، الذى عبَّر عن اهتمام ضئيل بالحرية الفردية، وصفها بأنها "جثة متعفنة" (مقتبس فى Mack Smith 1983, 162).

(٣٦) علَّق چينتيله على هذه الثيمة بأن "السخافات الملازمة فى المفهوم الليبرالى عن الحرية كانت ظاهرة للِّيبراليِّين أنفسهم فى أوائل القرن التاسع عشر. ولا ميزة للفاشية بالإشارة إليهـــا مـــن جديد" (Gentile 1928, 304). وكان سياق الفهم الجرمانى للحرية جيِّدَ التوثيق؛ (أُنظرْ Stern 1974, xxix).

(٣٧) أُنظرْ أيـــضا Papini, Rocco and Gentile in Lyttelton ed. 1973, 110, 260, 313-14; Gentile 1928, 303؛ وفيما يتعلق بمفهوم الحرية المطوَّر بالطريقة الأكثر منهجيـــة، أُنظـــرْ Gentile 1960, 122-3.

(٣٨) يعبِّر هتلر عن نفس الرأى عندما يلاحظ، "نحن، كآريِّين، يمكن أن نتصور الدولة فقط على أنها كائن عضوى حىّ لجنسية لا يقوم فقط بتأمين هذه الجنسية والمحافظـــة عليهـــا بـــل ... يقودها إلى الحرية القصوى" (Hitler 1969, 358).

(٣٩) يلاحظ پويس أن النازى "لم يقبل بصفة عامة فكرة الدولة الكلية أو 'الدولة الشمولية'" (أُنظرْ Pois 1986, 67).

(٤٠) بدا أن موسولينى أُعْجِبَ بـ لينين لقيادته الدينامية. وقد أحبّ أيضا تشجيع مقارنة إنجازاته مع شخصيات بـــارزة مـــن الماضـــى. وشـــبَّهَتْ الدوريـــة الـــشهرية الفاشـــية "چيرارتـــشيا" Gerarchia موسولينى بـ سقراط، و أفلاطون، و ماكياڤيللى، و ناپوليون (أُنظرْ Mack Smith 1983, 194 Mack Smith 1983).

(٤١) يقدِّم جوتفريد فيدير مثالا نموذجيا للمحاولة الاشتراكية القومية لرسم الخطـــوط العريـــضة لفكرة دولة كورپوراتية. ودعا إلى نوع جديد من الدولة تحل محل جمهورية ڤايمار الليبرالية: "يجب أن تقطع صلاتها بصورة خاصة مع الأحزاب البرلمانية والعصابات البرلمانية، وقبـــل كل شيء، لا يجب خلط الأنواع السياسية والاقتصادية للتمثيل الشعبى فى برلمان واحـــد ... ويمثل مجلس الشعب The House of the People (بوصفه الغرفة الأولى) المصالح السياسية لكل الشعب، على حين ينبغى أن يمثل المجلس المركـــزى the Central Counsil المـــصالح

الاقتصادية للسكان العاملين" (أُنظرْ "The Social State", reprinted in Miller Lane and Rupp eds 1978, 34).

(٤٢) عن مويلر ڤان دين بروك Moeller van den Bruck، أُنظرْ Mosse 1966, 283. وحول دحض الكوربوراتية القروسطية، أُنظرْ Rocco in Lyttelton ed. 1973, 296 ؛ أيضا Cassel's essay in Turner ed. 1975, 75.

(٤٣) عن العلاقة الغريبة بين سوريل و موسوليني، أُنظرْ Jennings 1985, 159-60. وللاطلاع على دراسة تفصيلية عن السينديكالية فى علاقتها بالفاشية الإيطالية، أُنظرْ Roberts 1979.

(٤٤) يتحدث روكو أيضا عن "السينديكالية أو الكوربوراتية"، مفترضا أن الفكرتين جرى فهمهما على أنهما فكرة واحدة (أُنظرْ Rocco in Lyttelton ed. 1973, 276).

(٤٥) يلاحظ شيديلسكى أنه "من حيث الفهم الاقتصادى، كان البرنامج الذى شرحه موزلى فى "بريطانيا الأعظم" Greater Britain متقدما بشدة على أىّ شيء أنتجته الفاشية فى أوروبا القارية" (Skidelsky 1975, 302).

(٤٦) أُنظرْ الفصل ٩ للاطلاع على مناقشة هؤلاء الكتّاب.

(٤٧) اتجه هذا الفصل إلى التركيز على الأغلب على الفاشية التاريخية لفترة ١٩٢٠-١٩٤٥. ومع هذا توجد حجج مختلفة، مثل حجة جريفين، التى تشير إلى أنه توجد حركات – على سبيل المثال، Deutsche Volksunion [الاتحاد الشعبى الألمانى] الألمانى، ومجموعات Die Republikanter [حزب الجمهوريِّين الألمانى]، و movimento Sociale Italiano [الحركة الاجتماعية الإيطالية] الإيطالية أو the British National party [الحزب القومى البريطانى]؛ إذا اكتفينا بذكر القليل منها -يمكن وصفها بأنها الوريثات السياسية للفاشية. وربما شخص بعضهم الآن هذه الحركات بأنها حركات "اليمين المتطرف" أو "ما بعد الفاشية". كما يقوم كثير من الأنصار الحاليِّين لهذه الحركات بدحض عنوان "فاشىّ" (بصورة خاصة بسبب ارتباطاتها التاريخية)؛ غير أنها تشترك بوضوح فى بعض المعتقدات الأساسية للحركات الفاشية المبكرة (على سبيل المثال، تشديد على ما فوق القومية المتطرفة، وتركيز لاحق على مشكلات الهجرة، وأحيانا عدم ارتياح واضح إزاء الديمقراطية) ويمكن اعتبارها جزءًا من ذُرِّيَّة الحركات المبكرة. وللاطلاع على مناقشة لهذه النقطة أُنظرْ Eatwell and O'Sullivan eds 1989; cheles et al. eds 1991; Muddle 2002; Ignazi 2006. وهذه المناقشة المحدَّدة معقدة بصورة هائلة وتأخذنى إلى ما وراء التركيز التاريخى لهذا الفصل. غير أن صلتها الوثيقة بمستقبل الدراسة الأيديولوجية مهمة دون شك.

مسرد المصطلحات

Acephalous society: **مجتمع بلا رأس**: مجتمع بدون أىّ رأس متميـز، أو هيكل حكومة، أو سلطة.

Affinity groups: **مجموعات الناشطين**: جماعات لادولتيـة (أناركيـة) طبيعية متناغمة، مرتبطة بعمل **موراى بوكتشين Murray Bookchin**

Anarcho-capitalism: **لادولتية-رأسـمالية**: لادولتيـة يمينيـة: بالغـة الفردية، معادية للدولة، ملتزمة بشكل أنقى من الليبرالية السلبية، والحقوق الطبيعية، ومتمحورة بشدة على السوق الحرة غير المنظمة بوصـفها المخـصِّص *الوحيـد* للموارد.

Anarcho-syndicalism: **لادولتية-سينديكالية**: شكل متطور من الحركة السنديكالية الأوسع فى أوائل القرن التاسع عشر؛ وكانت تدلّ على شكل من النقابية العمالية النضالية التى اندمجتْ مع جوانب من اللادولتية الشيوعية. وكانت معاديـة للدولة، وملتزمة بفكرة إضراب عام كوسيلة للثورة السياسية، ونظرتْ إلى نقابـات العمال على أنها القاعدة التنظيمية لمجتمع المستقبل.

Androgyny: **خنوثة**: فى النسوية (الأنثوية) تدلّ على شكل مـن انعـدام الجنسية، أىْ جَمْعٌ بين الجنسيْن فى فرد واحد.

Anthropocentrism:مركزية بشرية: فكرة أن المعيار الوحيد للقيمة يتمثل فى البشر ومصالحهم وحاجاتهم وأنهم بالتالى قبل الطبيعة.ويُنظر إلى قيمة الطبيعة ذرائعيًّا وليس جوهريًّا.

Autarchy: اكتفاء ذاتىّ: مُطَبَّقًا على مصطلحات الاعتماد على النفس فى الاقتصاد وتفادى التجارة الدولية؛ يدلّ على اقتصاد مكتفٍ ذاتيًّا يُوجِّه موارده من أجل أهدافه القومية.

Autonomy: استقلال ذاتىّ: الحق فى، أو القدرة على، حُكْم النفس بصورة مستقلة.

Bildung: التكوين-الذاتىّ التعليمىّ: التكوين-الذاتىّ التعليمىّ أو التطور الداخلىّ للبشر. له صلات مرهفة بأفكار الحرية وتقرير المصير.

Biocentric egalitarianism: المساواتية المركزية-البيولوچية: مبدأ الإيكولوچيا العميقة القائل بأن كل الأشياء فى الطبيعة تتمتع بقيمة معنوية متساوية

Bioregionalism: إقليمية بيولوچية: فكرة المناطق المستدامة إيكولوچيًّا وبيولوچيًّا ليقيم، أو "يعيش فى المكان"، عدد بعينه من البشر دون إلحاق الضرر بالبيئة.

Cameralism: كاميرالية، إدارة الدولة: تعبير [ذو أصل ألمانىّ] كان يدلّ على علم إدارة الدولة.

Capitalism: رأسمالية: نسق تنظيم اجتماعىّ-اقتصادىّ يكون فيه الإنتاج السلعىّ والثروة مملوكيْن إلى حد كبير فى أيدى ملكية خاصة وتكون فيه الحياة الاقتصادية منظمة على أساس مبادئ السوق الحرة، أىْ يتمّ فيها شراء وبيع السلع والخدمات من أجل تحقيق الأرباح، دون أىّ تدخُّل من جانب الدولة.

Cartesian: **ديكارتىّ**: متعلق بالفيلسوف **ديكارت**Descartes ونهجـه فـى المعرفة.

Civil society: **المجتمع المدنىّ**: فى مرحلة ما، قبل القرن التاسع عـشر، كان يشير إلى نمط من المجتمع. وبعد **هيجل**Hegel، بصورة خاصة، صار يـشير إلى مجال وسيط بين الدولة والأسرة، حيث يستطيع الأفراد والمجموعات الارتبـاط بحرية دون تدخُّل.

Classical liberalism: **ليبرالية كلاسيكية**: مفهوم أقـدم للِّيبراليـة، لـه صلات فكرية قوية بعقلية دستورية أوروبية عامة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وكانت تركِّز على الحقوق، والحريات، والملكية، السلبية للمواطنين الأفـراد المنعزلين؛ وكانت تشدِّد بقوة على فهم دستورىّ أدنى بصورة أكثر لـسيادةٍ لدولـة القانون؛ كما شدّدتْ بشكل كبير على دور اقتـصاد الـسوق الرأسـمالىّ بوصـفه المخصِّص الأكثر كفاءة للموارد، المتوافق مع حرية البشر والحقوق الأساسية.

Collectivism: **جماعية**: مفهوم من أواخر القرن التاسع عشر نـشأ فـى فرنسا؛ يميل فى التعبيرات السياسية إلى الدلالة على استخدام الدولة لضبط وتنظـيم قطاعات الاقتصاد والمجتمع المدنىّ.

Communist anarchy: **لادولتية شيوعية**: مدرسة التيـار الـسائد فـى اللادولتية معنيّة بالدور الحاسم للتضامن الاجتماعىّ، والملكية المشتركة لـلأرض، وملتزمة بالنزعة التعاونيّة عند كل البشر باعتبارها الأساس للادولتية الحقيقية.

Conceptual history: **تاريخ مفاهيمىّ**: مقاربة منهجيـة تؤكـد وجـود سمات داخلية للمفاهيم التى تشكِّل الطرق التى نحقق بهـا الوصـول إلـى العـالم الداخلىّ. وينطوى المنهج بالتالى على معالجة معقـدة للمفـاهيم علـى كـل مـن المستويين التحليلىّ والتاريخىّ.

Constitutionalism: دستورية: نظرية تتعلق بالقيود القانونية والدستورية الضرورية على أىّ حكومة أو دولة.

Contractualism: تعاقدية: الفكرة الخاصة بأن قواعد العدل التى يجرى فى ظلها حكم المجتمع يجب أن يكون مستمدا من الاتفاق والقبول الطوعيَّيْن للأحزاب أو الشعب. ويُعتبر هذا فى العادة اتفاقا افتراضيًّا خالصا.

Corporatism: إدماجية (كوربوراتية): تصوُّر عن حكومة تندمج فيها الأعمال، والعمل، والمصالح السياسية، فى هيئة حكومية مشتركة واحدة.

Cosmopolitanism: كوزموبوليتية: الفكرة المستمدة إلى حد كبير من مصدر أساسىّ – الفلسفة الرواقية. وهى كلمة مركَّبة مشتقة من كلمتين يونانيتين هما **kosmos** (كوْن) و **politics** (سياسة)، حيث تشير **kosmos** إلى البنية المنظمة للعالم، و **politics** إلى مُواطن. وعلى هذا يمكن أن يكون كوزموبوليتىّ **Cosmopolitan** مُواطنا فى العالم. ومن الناحية الأساسية تعنى الكوزموبوليتية أنه توجد، أو ينبغى أنْ توجد، قِيَم قانونية أو أخلاقية عالمية تلتزم بها البشرية. وعلى سبيل المثال، يتمّ تحقيق العدل الكوزموبوليتىّ إذا استجاب المرء لكل البشر على أساس متساوٍ تقريبا، بصرف النظر عن الجنسية، أو النوع (الذكر أو الأنثى)، أو الإثنية، أو الموقع. وفى سياق تشديدها على المساواة الشاملة، والفردية، والعدالة، وحقوق الإنسان، فإن لها صلات وثيقة بأيديولوجيا الليبرالية.

Deconstruction: تفكيك: طريقة لقراءة وتحليل النصوص فى سبيل كشف الأبنية والتمييزات المفاهيمية الكامنة التى (يعتمد عليها النص)، وتبقى بصورة دائمة غير مُعَقْلَنة وغير مبرَّرة.

Deep ecology: إيكولوچيا عميقة: تُمثل أحد الأبعاد الأساسية للحركة الإيكولوچية، وترتبط بمنظور أكثر كلية **holistic**. حيث يُنظر إلى المناط الرئيسىّ للقيمة على أنه المحيط الإيكولوچىّ **ecosphere** منظورا إليه ككلّ. ويُنظر إلى القيمة على أنها جوهرية للمحيط الحيوىّ بكامله. وهى تهدف أيضا إلى تغيير

سيكولوچىّ أو مواقفىّ فى البشر نحو الطبيعة وإلى تحوُّل واسع النطاق بصورة أكثر فى الطريقة التى ننظم بها مجتمعاتنا لنعكس هذا.

Determinism: حتمية: مذهب فلسفىّ يؤكد أن تفسير كل التطورات يمكن تقديمه عن طريق أحداث سابقة؛ وعلاوة على هذا فإن كل شيء يحدث فى العالم يمكن تفسيره بمثل هذه الأسباب السابقة.

Dialectical materialism: المادية الجدلية، المادية الديالكتيكية: فلسفة مادية، مرتبطة بإنتاج **ماركسMarx** وبالأخص **إنجلسEngels**، ميَّزتْ بصورة جوهرية العمليات المعقدة، ولكنْ القابلة للتمييز بنيويًّا للتحوُّل والتغيير، إلى حد كبير فى العالم الاقتصادىّ والاجتماعىّ، والتى يقرِّرها الصراع بين الطبقات الاجتماعية.

Dirigiste: (اقتصاد) موجَّه: يشير إلى الإدارة الحكومية المركزة للاقتصاد، على سبيل المثال.

Eco-anarchism: لادولتية-إيكولوچية: شكل للفكر الإيكولوچىّ جرى تطويره بصورة منهجية فى الكتابات الإيكولوچيّة الاجتماعية لـ **موراى بوكتشين**؛ يرى وجود صلة مباشرة بين التنظيم الاجتماعىّ ومعتقدات اللادولتية الشيوعية ونزعة إيكولوچيّة حقيقيّة.

Eco-capitalism: إيكولوچية-رأسمالية: جانب صغير من التفكير الإيكولوچىّ يطابق بين السوق الحرة والمستهلك الأخضر باعتبارهما المفتاح (عن طريق ضغوط السوق العادية) لإقناع الحكومات والصناعات بالاستجابة للمطالب الإيكولوچيّة.

Ecocentrism: مركزية إيكولوچية: الاعتقاد بأن المناط الرئيسىّ للقيمة الأخلاقية يتمثل فى المحيط الإيكولوچىّ.

Eco-feminism: إيكولوچية-نسوية: شكل أندر للنسوية والإيكولوچيا يطابق الدمار البيئىّ إلى حد كبير مع الميول البطريركية الذكورية. ويُنظر إلى نوع الأنثى أيضا على أنه أكثر توافقا مع الرعاية والعناية بالبيئة.

Economic nationalism: قومية اقتصادية: مذهب اقتصادىّ يهدف إلى جعل الأمة مكتفية اقتصاديًّا فى أزمنة الصراع ومزدهرة فى أزمنة السلم. ويجب على الأمم أنْ تحبِّذ تفضيليًّا صناعاتها وأنْ تشجِّع مستهلكيها على شراء السلع المنتجة محليًّا؛ ومقابله حرية التجارة.

Eco-socialism: إيكولوچية-اشتراكية: مكوِّن مؤثر من مكوِّنات حركة الإيكولوچيا يميِّز اقتصاديات الأسواق الرأسمالية غير المنظمة حكوميًّا باعتبارها المصدر الرئيسىّ للتدهور البيئىّ. وفى بعض الأشكال الإصلاحية الأكثر سيادة للاشتراكية-الإيكولوچية، ينظر إلى فكرة دولة منظِّمة خضراء قوية على أنها أداة حاسمة لحلّ المشكلات البيئية.

Elite theory: نظرية النُّخْبة: نظرية تتعلق بطبيعة القاعدة السياسية التى وفقا لها تميل نُخَب بعينها فى التحليل الأخير إلى السيطرة على الحكم فى أىّ شكل للتنظيم.

Empiricism: تجريبية (إمپيريقية): مذهب فلسفىّ يؤكد أن كل معرفة تقوم فى نهاية الأمر على التجربة.

Enlightment: التنوير: حركة فكرية على مستوى أوروپا، منذ أوائل القرن الثامن عشر، تتميز بالإيمان بالتقدم البشرىّ المحتوم عن طريق تثقيف العقل؛ تنظر إلى العقل على أنه المصدر الوحيد للقوة المقنعة وترفض بالتالى كل المعتقدات الموثوقة المزعومة فى الدين أو التراث.

Epistmology: إپيستيمولوچيا: فرع من الفلسفة يتعلق بنظرية المعرفة.

Ethical socialism: اشتراكية أخلاقية: اشتراكية من نوع وثيق الصلة باشتراكية الدولة الإصلاحية، غير أنها تركز أكثر كثيرا على فكرة أن الاشتراكية مذهب أخلاقيّ يتعلق بالقيم الصحيحة للبشرية. وكان **ر. ه. تونى R. H. Tawney** المثال الرئيسيّ فى القرن العشرين. وعلى هذا فإن الرأسمالية ليست فقط غير ناجعة اقتصاديا، بل أيضا خاطئة أخلاقيا وروحيا. وفى نظر الاشتراكيِّين الأخلاقيِّين، لا تكون الإصلاحات القانونية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية، كافية. والتغيير الخلقيّ والمسئولية الأخلاقية مطلوبان من جانب المواطنين فى سبيل تحقيق الاشتراكية.

Ethnicity: إثنية/مجموعة إثنية: تدلّ عادةً على ما تجد فيه جماعة أصلا مشتركا أو سمات مميزة ثقافية أو نفسية مشتركة.

Fascism: فاشية: أيديولوچيا منتشرة اتخذتْ عددا من الأشكال فى ظروف تاريخية وسياسية مختلفة. وهى تتمحور حول طبعة كاملة متطرفة من القومية، أىْ حيث تتخذ الأمة، ورؤية للدولة الشاملة، أولوية مطلقة فى شئون البشر. وهى معادية بصورة عميقة للِّيبرالية والماركسية ومزدرية للسياسة الديمقراطية والبرلمانية. غير أنها اعتمدتْ عادةً على ملامح من أيديولوچيات أخرى، مثل الاشتراكية والمحافظة. وهى تميل إلى اتخاذ نظرة مولعة بالحرب إلى حد ما فى العلاقة بين الأمم. غير أن الفاشية(١)، خلافا للاشتراكية القومية(٢)، لم تحدد الأمة عن طريق معايير عِرْقية. وفضلا عن هذا نظرتْ إلى نفسها على أنها حركة جماهيرية حديثة وثورية على السواء.

Fundamentalism: أصولية: على المستوى الأكثر عمومية تستتبع عودة إلى، أو إحياءً لـ، أو بناء نفسها على، أساس دينىّ (أو، فى نظر البعض، علمانىّ)

---

(١) الفاشية الإيطالية – المترجم.

(٢) الاشتراكية القومية الألمانية – المترجم.

راسخ لا يجوز أىّ انحراف عنه. وهى تعنى من نواحٍ أيديولوچية أكثر نوعيـــة أن من الضرورىّ أنْ يكون حكم الوجود البشرىّ بكلمة الله المعصومة من الخطأ، كما تتجسد فى شكل من النص الفريد، مثل الكتاب المقدس أو القرآن. وتتمثل الـــدعوى الأيديولوچيّة الحاسمة فى أن السياسة يجب أنْ تخضع لـــسلطة الله. ويقـــود هـــذا، بدوره، إلى مفهوم قوىّ من الثيوقراطية.

Futurism: مستقبلية: حركة فنية فى أوائل القرن العشرين، مكانها إلـــى حد كبير فى إيطاليا، شددتْ على ديناميه وحركة الحياة الحديثـــة، حيـــث مجّـــدتْ التكنولوچيا، والسرعة، والعنف.

Gaia hypothesis: فرضية جايا: التـــسمية مـــستمدة مـــن الإلاهـــة الأم الإغريقية للأرض. والتعبير نحته **چيمس لافلوك James Lovelock** لتوضـــيح أن المحيط الحيوىّ **biosphere** والمحيط الإيكولوچىّ **ecosphere** ككلّ يشكّلان نظاما تكافليًّا واحدا مترابطا معقدا بشدة يخلق فى نهاية المطاف بيئة لأرض قابلة للسكنى

Gender: نوع (ذكر أو أنثى): سيُنظر إليه عادةً على أنه بنـــاء ثقـــافىّ أو سياسىّ متغيِّر، فى مقابل مقولة بيولوچية مثل الجنس **sex**.

Globalization: عولمـــة: الطريقة البالغة التعقيد التى يصير بهـــا العـــالم مترابطا اقتصاديا، وسياسيا، وقانونيا، وثقافيا.

Guild socialism: اشتراكية نقابات المنتجين: طبعـــة مـــن الاشـــتراكية الشعبوية ركَّزتْ على "نقابات" مجموعات المنتجين؛ مذهب معادٍ للدولة له نظـــائر وثيقة مع التفكير النقابىّ السينديكالىّ.

Hegemony: هيمنة: مفهوم طوَّره الماركسىّ الإيطالىّ **أنطونيو جرامـــشى Antonio Gramsci**. يمثـــل صـــورة مرهفـــة للسيطرة الثقافيـــة. حيـــث يُعـــاد

تعريف السلطة إلى حد بعيد بلغة السيطرة الفكرية. ويجرى تطويع وقمع الجماهير عن طريق الأفكار التى يجرى تبنِّيها، فى نهاية المطاف فى أفكار الإدراك العام.

Herrenvolk: **العِرْق/القوْم السيِّد:** فكرة العِرْق السيِّد.

Human nature: **طبيعة بشرية:** تشير إلى جوانب موروثة أو مشتركة بعينها لكل البشر، وتوضِّح ما هو ممكن أو ملائم أنْ يحققه الإنسان، ولها دلالات قوية فيما يتعلق بالطريقة التى يمكن بها تنظيم العالم الاجتماعىّ أو السياسىّ.

Individualism: **فردية:** اعتقاد أنطولوچىّ وأخلاقىّ ينظر إلى الشخص البشرىّ الفرد على أنه فريد وعلى أن له الأولوية. ويُنظر إلى الفرد على أنه أكثر حقيقية وقيمة من أىّ كيانات جماعية وبالتالى على أنه معيار الحقيقة، والحرية، والأخلاق.

Individualist anarchy: **لادولتية فردية:** نوع من اللادولتية يشدد على السيادة والاستقلال المطلقيْن للفرد البشرىّ ضد كل أشكال السلطة السياسية والأخلاقية الخارجية.

Industrialism: **صناعوية:** تشير عند الكتاب الإيكولوچيِّين إلى التزام بالإيمان بأن حاجات الإنسان لا يمكن تلبيتها إلا عن طريق عملية توسُّعٍ دائم لعمليات الإنتاج والاستهلاك.

Inerrancy: **عصمة/معصومية:** تشير إلى التحرر من كل خطأ.

Integral nationalism: **قومية تمامية:** عقيدة ترتبط ارتباطا وثيقا بالفاشية الأوروبية، والاشتراكية القومية، والحق السلطوىّ. شددتْ على الخصائص الفريدة، العِرْقية أحيانا، لأمة محددة والحاجة إلى المحافظة على والدفاع عن ذلك الطابع الفريد ضد أىّ هجرة أو ذوبان لنقاء الأمة. وقد ارتبطتْ فى كثير من الأحيان، فى القرن العشرين، بفهم للقومية يتصف بالعدوانية، ورُهاب الأجانب، واللاعقلانية.

Intrinsic value: قيمة جوهرية: تشير إلى القيمة الداخلية لشيء بصورة مستقلّة عن طريقة تقييمها، أو عدم تقييمها، من جانب الممثلين البشر.

Jacobinism: يعقوبية: مستمدَّة من النادى اليعقوبىّ **Jacobin**، الذى أنشئ أثناء الثورة الفرنسية. وكانت اليعقوبية **Jacobinism** تدلّ على وجهات نظر الزعماء الأساسيِّين للحركة والحكومة الثوريتيْن التى سيطرت على فرنسا من **1793** وافتتحتْ عهد الإرهاب.

Kyoto protocol: بروتوكول كيوتو: اتفاقية عالمية ترمى إلى خفض الانبعاثات الدولية من مسبِّبات الاحتباس الحرارىّ.

Laissez-faire: حرية التجارة: تعبير فرنسىّ يعنى "دعه يعمل" ["تَرْكُهُ وشأنه" Leaving alone]؛ يُستعمل فى الغالب فيما يتعلق بالاقتصاد السياسىّ حيث تترك حكومةٌ السوقَ الحرة تزدهر دون أىّ تنظيم حكومىّ.

Lebensphilosophie: فلسفة حيوية: تعبير ألمانىّ يقابل **vitalist philosophy** (فلسفة حيوية)، أكدتْ أن الحياة لا يمكن تفسيرها ببساطة بمبادئ علمية مادية أو طبيعية؛ بل يحتاج تفسيرها إلى شيء غير-مادىّ، قوة غير-طبيعية. وترتبط الحيوية بجوانبَ للحركة الرومانتيكية الألمانية وفلاسفة لاحقين مثل **هانس دريش Hans Driesch** و **إنرى برجسون Henri Bergson**

Liberal conservatism: محافظة ليبرالية: تؤمن بالسوق الحرة ويجب أنْ تأخذ مطالبها الاقتصادية الأولوية على الضرورات السياسية. وتميل بالتالى إلى معارضة محافظة "أمة واحدة" أبوية. وتوجد تماثلات قوية بين الليبرالية الكلاسيكية والمحافظة الليبرالية: أعنى، التزاما بالفردية، وإيمانا بالحرية السلبية، وسوقا حرة ضئيلة التنظيم الحكومىّ فقط، وحدًّا أدنى من دولة القانون. والواقع أن محافظين كثيرين فى ثمانينيات القرن العشرين أعادوا الروح إلى الليبراليِّين الكلاسيكيِّين فى كل شيء باستثناء التسمية. غير أن المحافظة الليبرالية كانت لها فى كثير من

الأحيان أجندة اجتماعية أقوى من الليبراليِّين الكلاسيكيِّين، أعنى أنهم اعتقدوا أنه كانت هناك قطاعات بعينها من الحياة الاجتماعية لا يجب أنْ تكون خاضعة لقوى السوق، وربما (فى حالة الأسرة، والنشاط الجنسىّ، والصحة، والتعليم)، كان يجب تنظيم هذه القطاعات حكوميا دائما أو كحد أدنى حمايتها من جانب الدولة.

Liberal feminism: نسوية ليبرالية: تحدد هوية الدولة الليبرالية (الكلاسيكية أو الاجتماعية) والنظام القانونى كوسيلة لتحقيق الأهداف النسوية. ويتمثل الاختلاف الرئيسىّ عن ليبرالية التيار السائد فى اعتبارها أن من الضرورى جعل مفاهيم المساواة، والعدالة، والحقوق، والحرية حساسة كليا للنوع (الأنثى أو الذكر) وبالتالى توسيعها لتُدْمِج النساء بالكامل. ويمكن تحقيق هذا عن طريق عمليات قانونية ودستورية راسخة.

Liberal nationalism: قومية ليبرالية: عنصر مهمّ من عناصر الأيديولوچيا القومية وهى تؤكد أنه يمكن النظر إلى القِيَم الليبرالية على أنها مجسَّدة فى بنية قومية. وبالتالى يجب أنْ تكون لكل قومية دولتها المقرِّرة لمصيرها، غير أنها يجب أنْ تكون دولة تُجسِّد الحكم الدستورىّ، وديمقراطية، وحقوق، وحريات الفرد. وبالتالى فإن كون الشخص قوميا يمكن أنْ يكون أيضا إبداء كل ما يمكن توقعه من ليبرالىّ.

Libertarianism: تحرُّرية: خليط من المذاهب يجسد عناصر من كلٍّ من غياب أىّ حكومة والليبرالية ويدافع إلى حد كبير عن الأهمية العليا للفردية، والحرية والحقوق الفردية، والحد الأدنى تماما من الحكومة.

Literalism: حَرْفِية: تفسير الأقوال بمعنى بسيط أو حَرْفِىّ.

Logocentrism: مركزية الكلمة: ترتبط إلى حد كبير بالإنتاج بعد-الحداثىّ لـ **چاك ديريدا Jacques Derrida**؛ وهى تؤكد على أن الفكر الغربىّ كان مركَّزا

بصورة خاطئة على مجموعة من الحقائق الأساسية العامة الثابتة تقع خارج، أو على سطح، النصوص والحاجات التى ينبغى اكتشافها عبر شكل ما من الميتافيزيقا. غير أنه، فى نظر **ديريدا**، يبقى المعنى فى العلامات اللغوية ولا يصل مطلقا إلى أىّ موضوع خارجىّ .

Market socialism: **اشتراكية السوق**: عقيدة أيديولوجية تطورتْ فى ثمانينيات القرن العشرين، مع أن البعض يرون أن أصلها يمتد عائدا حتى إلى **ماركس**. وهى تقرر أن الأسواق الحرة يمكن فصلها عن الرأسمالية ثم استخدامها للمواصلة والتعزيز (ضمن مبادئ موجِّهة للتخطيط الإرشادىّ) لغايات اشتراكية، مثل المساواة، والحرية، والعدالة الاجتماعية، والرفاهية.

Marxist feminism: **نسوية ماركسية**: تنويعة من النسوية أكدتْ أن الاضطهاد البطريركىّ والاستغلال الذكورىّ للنساء راسخا الجذور إلى حد كبير فى النظام الاقتصادىّ لرأسمالية السوق الحرة. وستؤدِّى نهاية الرأسمالية إلى نهاية البطريركية وبالتالى إلى انتهاء اضطهاد النساء.

Materialism: **مادية**: عقيدة فلسفية تطابق بين الواقع والمادة وبذلك تميل إلى إنكار الدور اللا-مادىّ للعقل، والفاعلية البشرية، وأىّ عوامل دينية.

Mercantilism: **ميركانتيلية**: مفهوم للاقتصاد السياسىّ يتعلق بصفة رئيسية بدعم الصناعة والإنتاج المحليَّيْن بالتعريفات، والإعانات، وتنظيم الإنتاج. تطورتْ فى البداية فى أوج ازدهار الدول السلالية المركزية (اُنظرْ Economic nationalism)

Metaphisics: **ميتافيزيقا**: حَرْفِيًّا ما يأتى قبل الفيزياء أو الطبيعة. كان يُنظر إليها كلاسيكيًّا على أنها العلم الأول أو الفلسفة الأولى؛ ويُنظر إليها بوجه عام

على أنها تهتمّ بالمفاهيم والافتراضات الأكثر أساسية التي نكوّنها عن العالم: الوجود، أو الواقع، أو الجوهر، أو السبب.

Modernization: تحديث: يتساوى فى كثير من الأحيان مع التقدم الاجتماعىّ، والسياسىّ، والاقتصادىّ لمجتمعات صناعية، ومع نمو اقتصادات السوق والديمقراطية الليبرالية؛ ويدلّ أيضا على تجزئة متصاعدة للحياة الاجتماعية، وتكثيف لتقسيم العمل، وتنمية وحدات إنتاج أكثر تخصُّصا. ويصير المجال العام أكثر ذرائعية وعقلانية والعالم الخاص أكثر تعبيرا وانفعالية.

Moral agency: قدرة أخلاقية: قدرة كائن على العمل بمسئولية واستقلال ويمكن أنْ نعزو إليها اللوم أو المدح.

Moral extensionism: توسعية أخلاقية: توسيع القيمة الأخلاقية إلى ما وراء أشخاص البشر نحو كائنات عضوية أخرى، خاصةً الحيوانات.

Multiculturalism: تعددية ثقافية: تعبير أيديولوچىّ فضفاض غير نوعىّ ظهر للمرة الأولى فى أستراليا، ونيوزيلندا، وكندا، خلال سبعينيات القرن العشرين، خاصةً مع تغييرات فى قوانين الهجرة. وحدث ظهورها النقدىّ فى الجدال السياسىّ الأوروپىّ العام فى تسعينيات القرن العشرين. وتظهر البادئة **"multi"** (تعدُّد) فى العادة فى سياق الجماعات، وليس الأفراد. وتنظر التعددية الثقافية إلى المجتمع على أنه يتألف من جماعات، تشكلتْ كل جماعة منها بثقافتها الخاصة. وتشير الثقافة بصورة فضفاضة إلى معتقدات الجماعة، ورموزها، وقِيَمها. وتوجد أشكال مختلفة من التعددية الثقافية، غير أنها تعنى بصورة تقريبية أنه يجب منح الاحترام الأساسىّ لكل الثقافات المختلفة التى تشكل المجتمع، وفى بعض الحالات حقوقا، وحريات، وحتى قوانين خاصة.

Mutualist anarchy: لادولتية تبادلية: وتُسمَّى أحيانا guaranteeism **(تكافلية):** شكل من أشكال اللادولتية تقوم على فكرة أن التنظيم الاقتصاديّ سوف يحلّ فى نهاية المطاف محل التنظيم السياسيّ. ودون أىّ هيكل حكوميّ، سيرتبط الأفراد ببعضهم البعض عن طريق العقود الاقتصادية، التى يدعمها ويضمنها البنك الائتمانىّ المشترك. وسوف يظل الأفراد يملكون ملكياتهم الخاصة، غير أنه لن يكون من الممكن أبدا استعمالها من أجل السلطة أو استغلال الآخرين.

National socialism: اشتراكية قومية: أيديولوچيامُفَكَّكة داخليا إلى حد ما، ترتبط بصورة رئيسية بمعتقدات الاشتراكيِّين القوميِّين أو الحزب النازىّ فى ألمانيا فى ثلاثينيات القرن العشرين. وقد جسدتْ مجموعة من المعتقدات، لبعضها انتماءات إلى أفكار مستمدة من القومية، والمحافظة، والاشتراكية. وتبرز ثيمات خاصة: أولا، الإيمان بالدولة الكلية التى تسيطر على كل مجال الحياة؛ ثانيا، إحساس قوىّ بصورة ساحقة بأهمية الجماعة القومية، باعتبارها تأتى قبل حقوق وحريات الفرد؛ ثالثا، إحساس بأنه ينبغى تمييز الجماعة القومية من خلال معايير عرقية بيولوچيًّا؛ رابعا، واجب إلزامىّ بصونْ النقاء العرقىّ، مهما كان الثمن، من التسلل أو الإفساد؛ وأخيرا، احتقار للسياسات البرلمانية الليبراليةالديمقراطية، وكذلك للماركسية.

Natural rights: حقوق طبيعية: دعاوى أو حريات تُعْزَى إلى الفاعلين البشر، يُنظر إليها على أنها جوهرية وطبيعية بطريقة ما. ولهذا فإنه لا يُنظر إليها على أنها نتيجة لبراعة أو ابتكار البشر؛ إنها، بالأحرى، وقائع معيارية سحيقة القدم ينبغى على البشر والدول الاعتراف بها.

Neo-liberalism: نيو-ليبرالية: طبعة جرى إحياؤها من الليبرالية الكلاسيكية، تُسمَّى أحيانا الليبرالية الاقتصادية أو النيو-كلاسيكية. ولها إنتماءات فكرية وثيقة إلى التحررية. ومنذ ثمانينيات القرن العشرين وإلى الآن، تغلغلتْ هذه

الأيديولوچيا فى قدر هائل من المجادلات السياسية، على نطاق عالمىّ. ويبدو، على سبيل المثال، أنها تمثل الأيديولوچيا السائدة لصندوق النقد الدولىّ والبنك الدولىّ. وهى تشتمل على عدد من الخلافات المذهبية، غير أن العقيدة الأساسية تتمثل فى تمييز نظام رأسماليّة السوق الحرة غير المنظمة حكوميًّا باعتباره الأساس الحاسم لكل تخصيص فعال للموارد. وهى فردية للغاية، وحذرة بصفة جوهرية إزاء كل دولة جماعية أو نشاط نقابىّ عمالىّ، وتضيق بعمق بكل أشكال سياسة الرفاهية التى ترتكز على الدولة.

New Right: اليمين الجديد: اسم جمع غير دقيق ومثير للجدل فى آن معا؛ يُستعمل على نطاق واسع للدلالة على مجموعة مترابطة من المنظورات الأيديولوچية التى سيطرتْ على اليمين المحافظ، فى البداية، فى ثمانينيات وأوائل تسعينيات القرن العشرين، فى عدد من الدول المتقدمة. وبدمجه لدائرة واسعة من المكونات الأيديولوچية، وغير المتناسبة فى كثير من الأحيان، بما فى ذلك، على سبيل المثال، اللادولتيّين الرأسماليّين والتراثيّين الجُدُد. وكانت النيو-ليبرالية أشهر مكوِّن من مكونات اليمين الجديد.

Nihilism: عدمية: مشتقة من اللفظة اللاتينية **nihil** التى تعنى لا شيء؛ وفى التعابير الأيديولوچية يجرى فى كثير من الأحيان ربطها بشكل من الاعتقاد اللَّادولتىّ رفض كل أشكال الحياة الاجتماعية واستخدام الإرهاب وأقصى العنف كتكتيك أساسىّ.

Normative: معيارىّ: متعلق بمقاييس ومعايير الصواب الأخلاقىّ أو بما هو صواب.

Objectivity: موضوعية: تعبير معقد يدلّ (بصورة عريضة جدا) على أن حُكْما أو واقعا صحيحا يجب أن يكون مستقلا عن التقييم الشخصىّ أو الذاتىّ.

Ontology: أُنْطُولوچيا، علم الوجود: بُعْد الميتافيزيقا المتعلق بدراسة الوجود أو الكينونة.

Pantheism: وحدة الوجود: فكرة أن البشر والطبيعة تجليات لـ (أو مشمولة داخل) مفهوم الله أو شكل ما من مبدأ روحىّ. وفى كثير من الأحيان يُنظر إلى فلسفة **إسپينوزاSpinoza** على أنها مثال كلاسيكىّ لوحدة الوجود.

Paradigm: إطار معرفىّ: طريقة مسيطرة شاملة لإدراك العالم تحدد طريقة تفسيرنا وتحليلنا للواقع.

Paternalism: أبوية: فكرة أن شخصا أو حكومة يتحمل المسئولية عن آخرين (مثلا، المواطنين) ويحمى مصلحتهم بطريقة أبوية؛ وهى لا تفسح بالتالى مجالا للاستقلال الذاتىّ أو للنشاط المستقل.

Paternalistic conservatism: محافظة أبوية: فى الأصل مفهوم للمحافظة فى القرن العشرين، ويجرى ربطها فى كثير من الأحيان بمفهوم "الأمة الواحدة" عند **بنچامين دزرائيليBenjamin Disraeli**. وقد نظرتْ إلى القيادة السياسية وأعمال الدولة (فى مجالات مثل الصحة، أو التعليم، أو التوظيف، أو الضمان الاجتماعىّ) بطريقة أكثر إيجابية وتفاؤلا بكثير، باعتبار أنها تجسد واجبات الخير العميقة الجذور (للمجموعات القيادية) من أجل تأمين الإنصاف، والعدل، والفرصة لكل المواطنين. ولهذا كان تشديدها الرئيسىّ على توفير سلطة وقيادة حازمتين، من أجل الخير المشترك للأمة بكاملها. ورغم أنها پراجماتية، إلى حد ما، ظلت السياسة والأمة الموحَّدة تتمتعان بالأولوية على العوامل الاقتصادية.

Patriarchy: پطريركية: نظام سياسىّ يقوم بصورة صريحة أو ضمنية بمحاباة الرجال أو نوع الذكور.

Philosophes: الفلاسفة: تدلّ على مجموعة من الفلاسفة أثناء التنوير الفرنسىّ.

Pluralism: تعددية: هى، بالمعنى الأخلاقىّ أو السياسىّ الأعـمّ، الإقـرار بالاختلاف والتنوع داخل المجتمعات. ويمكن أنْ يكون هذا التنـوع فيمـا يتعلـق بالمعرفة، والأخلاق، والثقافة، والإثنيات، والدين، وغير ذلك. وهى تدل عادة فـى التعابير السياسية على مجتمع يُدْمِج مجموعات، أو ثقافات، أو حتى آراء وأنمـاط حياة مختلفة.

Pluralist socialism: اشـتراكية تعدديـة: تتمثـل القـضية الأساسـية للاشتراكية التعددية فى أن الدولة المركزية ذات السيادة ليست الوسيلة لإدخـال أو مواصلة الاشتراكية الحقيقية. ذلك أن الاشتراكية يمكن أنْ تحـدث وتتعـزز عبـر الجمعيات الذاتية التنظيم للشعب العامل، الذى سيستولى على ويدير كل المؤسـسات (التى كانت تديرها الدولة سابقا) والمعنيـة بالـصحة، والتوظيـف، والرفاهيـة، والتأمين، والتعليم، وغير ذلك. والمساواة لا يمكن تحقيقها من خلال الدولة؛ فهـى تنبع بالأحرى من جمعيات العمال لتقريـر المـصير والتنظـيم الـذاتىّ. ولهـذه الأيديولوجيا إنتماءات فكرية وثيقة مع النقابية الثورية (الـسينديكالية)، واللادولتيـة النقابية، واللادولتية الشيوعية، و، فى بعض النقاط، الإيكولوجيا.

Postmodern feminism: نسوية ما بعد حداثية: مـستمدة مـن التـأثير النظرىّ الأعمّ لما بعـد الحداثـة ومـا بعـد البنيويـة، حيـث يمثـل **ديريـدا** و **فوكوFoucault** المؤثريْن النظرييْن الأساسييْن. وهـى مكـوِّن مهـمّ، وإنْ كـان مراوغا، من مكوِّنات النسوية، نشأتْ فى ثمانينيات القرن العشرين وما تزال تتغلغل بنشاط فى قطاعات من الحركة فى العقد الأول من القـرن الحـادى والعـشرين. والتركيز الأساسىّ على اللغة والطريقة التى تُشَكِّل بها حقائق سياسـية. وبالتـالى يُنظر إلى الاضطهاد، والپطريركية، وتفسير النوع، على أنها راسخة الجذور فـى اللغة. والمهمة الأساسية للنسوىّ هى إذن تفكيك لغة (ونصوص) المجتمع المعاصر فى سبيل كشف الثيمات الپطريركية والاضطهادية التى تشكل أساسها.

Postmodernism: ما بعد الحداثة: رد فعل نقدىّ على كل مــن البنيويــة والحداثة، وهى تحاول أنْ تقوِّض وأنْ تُلغى نقديا الافتراضــات الإپيــستيمولوچية الرئيسية لهاتين الحركتين الأخيرتين. وقد نشأتْ فى البداية فى أوائــل ســبعينيات القرن العشرين وآتت ثمارها عند كتاب مثل **ديريدا** (مع التفكيــك) **وفوكــو** (مــع الچينيولوچيا).

Poststructuralism: ما بعد البنيوية: اسم عام يشمل مجموعة من ردود الفعل النقدية على البنيوية فى الفلسفة القارِّية (الأوروبية)، وتتداخل هذه النظرية مع ما بعد الحداثة. ويُنظر إلى اللغة على أنها حاسمة للواقع، وحتى للذات الإنــسانية. ومع هذا فإنه لا يوجد شيء خارج سياق اللغة.

Radical feminism: نسوية راديكالية: مدرسة مــن مــدارس النــسوية تتضاءل منذ أواخر تسعينيات القرن العشرين. ويشمل تعبير **radical** (راديكــالىّ) عددا من المواقف المختلفة للغاية؛ غير أن طابعها المميز كان يتمثل فى البداية فى عدائها اللاذع للماركسية واليسار الجديد وكذلك التشديد الأيديولوچىّ على العوامــل البيولوچية والسيكولوچية التى تشكل أساس البطريركية واضطهاد النساء. وكانــت مقترحاتها تميل إلى أنْ تكون متنوعة تماما، حيث امتدَّتْ مــن الخنوثــة، مــرورا بتفوُّق الأنثى، إلى الليسبية **lesbianism** السياسية.

Rationalism: عقلانية: نظرية تزعم أنها تقوم على مبادئ عقلية.

Rechtstaat: دولة/سيادة القانون: دولة يحكمها القانون أو سيادة القانون؛ وبكلمات أخرى دولة دستورية.

Reformation: حركة الإصلاح الدينىّ (البروتستانتية): مجموعــة مــن الحركات فى القرن السادس عشر قامت، باختصار، بالانتقاد والاحتجــاج **protest** (ومن هنا **protestant** [پروتستانتىّ])، وأخيرا انفصلتْ عن الكنيــسة الكاثوليكيــة

الرسمية على أُسُس مذهبية صريحة. وقد قاد الانشقاق بين الكنيستين الكاثوليكية والپروتستانتية إلى تغيرات سياسية، وفلسفية، وثقافية، هائلة عبر أوروبا.

Reformism: **إصلاحية:** إيمان بالتغيير البطيء، والتدريجىّ، والمعتدل، شيئا فشيئا.

Reformist state socialism: **اشتراكية الدولة الإصلاحية:** يُنظر إليها أحيانا على أنها اشتراكية ديمقراطية، أو اشتراكية تحريفية، أو حتى ديمقراطية اجتماعية. وهى متحالفة أيضا تحالفا وثيقا للغاية مع التراث الليبرالىّ الاجتماعىّ. والتعبير مستخدم ليشمل مجموعة من المذاهب المتمايزة هامشيا. وقامت بصفة أساسية بمطابقة إنجاز أهداف اشتراكية، مثل مزيد من المساواة، والعدالة الاجتماعية، والتنظيم الفعال للسوق، والحقوق الاجتماعية للمواطنة، مع أعمال حزب اجتماعىّ إصلاحىّ (وليس ثورىّ). ومن شأن هذا الحزب أنْ يحصل على السلطة عبر الديمقراطية التمثيلية، ثم أنْ يستخدم عملية القانون القائمة لتحقيق الأهداف الاشتراكية. وإلى حد كبير، شكَّل هذا التصوُّر للاشتراكية، فى دول مثل بريطانيا والسويد، ما صار يُعرف بإجماع ما بعد ١٩٤٥. وقد سيطرتْ على المناقشة الأيديولوچية والسياسية حتى سبعينيات القرن العشرين، عندما تحدَّاها بنجاح ما يشار إليه الآن على أنه إجماع أيديولوچىّ نيو-ليبرالىّ.

Relativism: **نسبية:** تعبير فلسفىّ تطور فى القرن التاسع عشر، وهو يشمل مجموعة واسعة من النظريات. ويميل بصورة عريضة إلى إنكار مفاهيم الحقيقة العامة أو الواقع ويعتقد بالعكس، على سبيل المثال، أن الحقيقة نسبية إزاء ظروف معينة، وشروط تاريخية، وسياقات سوسيولوچية أو لغوية.

Religion: **دين، ديانة:** اللفظة مشتقة من الكلمة اللاتينية **religare**، التى تعنى"يربط بسرعة"، أو "يربط"، أو، توسيعا، "يتعهد بالتزام". وهو يعنى بالمعنى الأكثر عمومية أنه يجب النظر إلى العالم المرئىّ على أنه جزء من شيء ما أكثر

دلالة – شكل ما من عالم روحيّ لا يُرَى يضيف معنًى وغايــة للعــالم المرئــىّ. وهدف الدين هو بطريقة ما عقد صلة بين العالمين المرئىّ وغيــر المرئــىّ. كمــا تحتوى الأديان على مجموعات عقيدة (ونصوص) تهدف إلــى تــصنيف القواعــد والواجبات الإلزامية المتصلة بهذا البُعْد الروحىّ. كما تؤدى العقائد الأساســية فــى كثير من الأحيان إلى نشأة مجموعات من المبادئ الأخلاقية والسياسية فى الواقــع. وللأديان فى كثير من الأحيان بُعْد اجتماعىّ: أىْ أن لها جوانب مؤسسية وتنظيمية.

Revisionism: تحريفية، مراجعة: بالمعنى الدقيق تــشير إلــى محاولــة مراجعة موقف مقبول من قَبْل. وهى تميل فى التعابير الأيديولوچية إلى أنْ تــشير إلى اشتراكيِّين، مثل **إدوارد بيرنشتاين Eduard Bernstein**، حــاولوا مراجعــة الماركسية الأرثوذكسية.

Romantic conservatism: محافظة رومانتيكيــة: نــوع مــن التفكيــر المحافظ، وكانت تُجَسِّد نوستالچيا عميقة إلى ماضٍ شبه إقطاعىّ أكثر ريفية؛ وفــى كثير من الأحيان جنبا إلى جنب مع رؤية يوتوپية جيــدة الإعــداد للغايــة تتعلــق بمجتمع ريفىّ مُستعاد، يكون أبسط، مُجَسِّدًا هيراركية طبيعية للسلطة، وفى كثيــر من الأحيان دينية، ومُشبعًا بِمشاعرٍ مشاعيّة وتراثيّة. وكانت معتقداتهم تميل إلى أنْ تكون معادية للصناعة ومرتابة إزاء الاقتصاد السياسىّ الليبرالىّ. وعلــى خــلاف التراثيِّين كانوا يميلون إلى أنْ يكون لهم تصوُّر أكثر إيجابية عن العقــل البــشرىّ، رغم أنه كان مفهوما بمعنًى أكثر تأملية.

Romanticism: رومانتيكية: حركة فكرية واسعة النطــاق فــى القــرنين الثامن عشر والتاسع عشر فى الفلسفة، والفنون البــصرية، والأدب، والموســيقى، والشعر، والسياسة. ومن النواحى الأكثر عمومية، كانت مفعمة بالشك نحو المُثــل العليا لعقلانية التنوير؛ وكانت تشدد بقوة علــى الجوانــب التعبيريــة، والحدســية، والخيالية، والعاطفية، وفى كثير من الأحيان اللاعقلانية للبــشرية. وكــان يجــرى ربطها فى العادة بفهم بعينه بالإبداع البشرىّ. وفى السياسة كان لها مظهر رجعــىّ

ومحافظ ينظر إلى الوراء بحنين نحو المجتمع الإقطاعىّ والقروسطىّ، مشدِّدًا على فكرة مجتمع عضوىّ أو طبيعىّ يرتكز على التراث، ويقوم على التقاليد القديمة. كما كانت لها صلات بالتعبيرات المبكرة للقومية. ومن ناحية أخرى، كانت هناك خيوط أخرى من الرومانتيكية السياسية أكثر راديكالية، حيث كانت تعارض تدمير الفرد من جانب الدول والأمم. وفى هذا السياق كان هناك أيضا مظهر مفرط الفردية للرومانتيكية.

Secularization: عَلْمَنَة: تُفْهَم العَلْمَنَة بوجه عام على أنها تُشير إلى تراجُع المعايير الدينية فى تفسير الوجود البشرىّ. وهى لا تعنى، مع هذا، بالضرورة رفْض الدين.

Self-determination: تقرير المصير: هذا المفهوم حديث العهد جدا، حيث يرجع إلى أوائل القرن العشرين. وقد تجسد فى وقت لاحق فى توثيق حقوق الإنسان. ويدل سياسيا على أن لدولة أمة (أو شعب) حق فى الاستقلال والمحافظة على قانونها الخاص، وسلامتها السياسية، ولغتها، وثقافتها؛ وعلى أن لها حق فى صُنْع سياستها الخاصة دون تدخل خارجىّ؛ وللشعوب حق فى النضال فى سبيل مثل هذه الدولة؛ وعلى الدول الأخرى واجب عدم التدخل فى هذه العملية.

Sentientism: الإحساسية: تقوم على القيمة الأخلاقية للقدرة على المعاناة(١)

Social Darwinism: داروينية اجتماعية: مذهب سياسىّ وفلسفىّ يربط المذهب التطورىّ للانتخاب الطبيعىّ (وفكرة البقاء للأصلح فى الطبيعة) بالحياة الاجتماعية والسياسية للأمم.

---

(١) فلسفة الحقوق الأخلاقية لكل الكائنات ذات الإحساس من بشر وحيوان – المترجم.

Social ecology: إيكولوچيا اجتماعيـــة: نظرية طوّرها فى أواخر القــرن العشرين **موراى بوكتشين**. وهى من الناحية الأساسية شــكل حــديث قــوىّ مــن اللادولتية-الإيكولوچية، تقوم على اللادولتية الشيوعية عند **بيتر كروبوتكين Peter Kropotkin**. لها بعض التداخلات مع الإيكولوچيا العميقة.

Social liberalism: ليبرالية اجتماعية: مفهوم ذو توجُّه أكثــر مجتمعيــة للّيبرالية، وقد نشأتْ الليبرالية الاجتماعية منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر؛ وكانت ملتزمة بفهمٍ أكثر اجتماعية للفرد؛ ورؤيةٍ أكثر فاعلية وتدخليــة لنــشاط الدولــة؛ ومفهومٍ مختلط للاقتصاد (يجسد كلا من الأسواق الحرة والعمل التنظيمىّ)؛ وتصوُّرٍ أكثر إيجابية للحرية البشرية فى ارتباطها بمفاهيم المواطنة والخير المشترك.

Sociology of knowledge: سوسيولوچيا (علم اجتماع) المعرفة: تحليل أكاديمىّ للعلاقة بين الفكر والسياق السوسيولوچىّ الذى ينشأ فيه. بدأت فى الأصــل إلى حــد كبيــر مــع كتابــات **كارلمانهــايمKarl Manheim** فـــى عــشرينيات القرن العشرين.

State: دولة: رابطة بشريّة قادرة على تقرير مصيرها لسكان مــواطنين، تتميز بأرض خاصة جغرافيًّا، تتمتع عليها بولاية سيادية، واحتكار للسلطة والإكراه (منظَّم بقواعد).

Steady-State Economy: اقتصاد الدولة المستقرة: اقتصاد يكون فيــه السكان فى حالة استقرار بمعنًى مالتوسىّ؛ وتكون فيه الثروة موزعة بمزيــد مــن التساوى؛ ويوجد فيه استخدام واسع النطاق لمصادر الطاقة وإعادة التدوير. ويكون هناك بالتالى نضوب أبطأ كثيرا للموارد الطبيعية المحدودة. ويكون أىّ نمو مُخَطَّطا بعناية ومرتبطا بتكنولوچيات أقل ضررا.

Structuralism: بنيوية: الفكرة الأساسية للبنيوية (التى نشأتْ فى مجالات مثل اللغويات، والأنثروبولوجيا، والفلسفة) هى أن الأبنية الأساسية الخفية (فى اللغة، والمجتمع، والمعرفة) يجب اكتشافها فى سبيل كشف معانيها الحقيقية. وليس سطح أقوال الأفراد أنفسهم ما يكشف، بل بالأحرى ما يشكل بنيويا أساس تلك الأقوال.

Subjectivity: ذاتية: تدل فى مصطلحات الأنطولوجيا أو الإبيستيمولوجيا على أن الواقع معتمد على العقل الفرديّ الواعى. وتدل فى علم الأخلاق عادةً على أن القِيَم معتمدة على تقييم الفرد.

Substitutionary atonement: الفداء: مذهب مسيحىّ يؤكد أن يسوع المسيح ضحَّى بحياته عن قصد ومات للتكفير عن خطايا البشرية. ويتمّ تصوير هذا العمل على أنه فِعْلُ حُبٍّ، أىْ، على أنه مات كبديل للبشر من أجل تأمين خلاصهم.

Sustainable development: تنمية مستدامة: زيادة حقيقية فى رفاهية الإنسان يمكن الاحتفاظ بها دون التأثير بصورة جذرية على البيئة أو دون تعريض قدرة أجيال المستقبل على تأمين حاجاتها الأساسية للخطر.

Syndicalism: سينديكالية، نقابية ثورية: تدل على شكلٍ من النقابية العمالية المعادية للرأسمالية والثورية نشأت فى بواكير القرن العشرين. كانت معادية للدولة، وملتزمة بفكرة الإضراب العام كوسيلة للعمل المباشر والإطاحة الثورية بالدولة البرجوازية، ونظرتْ إلى نقابات العمال على أنها القاعدة التنظيمية لمجتمع مستقبل (اُنظرْ **Anarcho-syndicalism**).

Teleology: غائية: نظرية تصف أو تفسر أفعالا، أو مؤسسات، أو أحداثا من حيث الغايات التى تجسدها.

Theory: نظرية: مجموعة فرضيات تقدم معا تفسيرا لموضوع محدَّد.

Totalitarianism: شمولية: تعبير مستعمل فى العلم السياسىّ يدل علـــى نمط بعينه من المجتمع (على سبيل المثال، روسيا السوفييتية أو ألمانيـــا النازيـــة) حيث تقوم الدولة، التى يحكمها حزب واحد، بتنظيم كل جانب من جوانـــب الحيـــاة العامة والخاصة للشعب.

Traditionalism: تراثية: اعتقاد أن الأعراف، والعـــادات، والتحيـــزات، والممارسات الراسخة لها قيمة فى حد ذاتها باعتبارها مرشدة إلى السلوك الأخلاقىّ والسياسىّ.

Traditionalist conservatism: محافظة تراثية: أهمّ مكوِّن للمحافظـــة؛ وقد شددتْ بصورة كبيرة على دور التقاليد، والأعراف، والمؤسسات، والمواثيـــق الشعبية المجرَّبة والمختبرة كأساس لأىّ سياسات، أو أخلاق، أو أبنية قانونية مهمة. وهى حذرة بعمق إزاء كل الأيديولوچات القائمة على تصورات التنوير عن حريـــة وعقل الإنسان. ويُنظر إلى البشر، فى كل أنشطتهم، على أنهم كائنات تحيُّزٍ وعـــادة يفضلون التغيير العضوىّ البطيء ويرفعون من شأن الممارسات القائمـــة العريقـــة للحكم السلطوىّ، وليس السياسة القائمة على العقل، أو الحداثة، أو التقدم.

Traditionalist conservative nationalism: قومية محافظة تراثيـــة: تشدد على الاستمرارية السحيقة القدم والمصير الفريد لجماعة قومية عضوية، كما يجرى التعبير عنها عبر حياتهـــا التقليديـــة، والمؤســـسية، والقانونيـــة، والدينيـــة، والاجتماعية.

Umma: أُمَّة: جماعة المسلمين العالمية الواسعة.

Utopia: يوتوپيا: تعنى حرفيا "لا-مكان": رؤية مُعَدَّة عن مجتمـــع ممكـــن وأكثر كمالا.

Utopian socialism: اشتراكية يوتوپية: إحدى أقدم صـــور الاشـــتراكية تحاول أنْ تصف رؤية مُعَدَّة بتفاصيل دقيقة (تشمل الأكـــل، والملـــبس، والجـــنس،

والترفيه، والعمل، وهكذا إلخ.) لتنظيم الحياة الاجتماعية، التى تتوافق بأقصى دقة مع الطبيعة الحقيقية للبشرية. ويمكن أنْ يقدم مثل هذا المجتمع الشروط اللازمة لأقصى السعادة والفضيلة للإنسان. وقد عارض الاشتراكيون اليوتوپيون بهذه الرؤية المُعَدَّة ما تصوروا أنه الشقاء البشرىّ العميق لهذا العالم الفاسد لرأسمالية السوق الليبرالية والدول القومية.

Vitalism: حيوية، المذهب الحيوىّ: فلسفة تهتمّ بفكرة أن الحياة لا يمكن تفسيرها بالمبادئ العلمية المادية أو الطبيعية؛ وهى تشترط شيئا غير مادىّ؛ قوة حية غير طبيعية ما لتفسيرها (أُنظرْ **Lebensphilosophie**).

Volk: فولك، قَوْم: تعبير ألمانىّ يدل على كل الشعب أو الأمة. وهو يعنى فى العادة، فى الكتابات القومية، أنه يوجد تطابق عميق فى التاريخ، والميثولوچيا، واللغة، والثقافة داخل شعب. ويمكن أن يدل على أن لشعب أهمية أخلاقية وتاريخية أكبر من الأفراد الذين يتألف منهم الكل. وفى نظر الكتاب الاشتراكيِّين القوميِّين فى ثلاثينيات القرن العشرين كان له مغزى عِرْقىّ خاص بما يعنى، على سبيل المثال، أن اليهود لم يكونوا جزءًا من الفولك/القَوْم **Volk** العِرْقىّ[1]

(١) ترجمنا الاسم Volk إلى "قَوْم" (وبالتالى النعت Völkisch بالإضافة إلى "قَوْمِى" مثلا: "فكر القَوْم") لأن الكلمة الألمانية Volk تعنى أيضا الأمة أو القوْم أو العِرْق ولا تعنى فقط الناس أو الشعب؛ وهذا لتفادى الالتباس مع هذه الأسماء ونُعُوتها، ولعلّ إحلال تعبير "أُمَمِيَّة"، النعت المشتقّ من "الأمة"، كما ينبغى أن يكون الاشتقاق، محل تعبير "القومية" ذات يوم أن يكون تفاديا لالتباس آخر (أُنظرْ الهامش الوارد تحت عنوان الفصل ٩: القومية) – المترجم.

المؤلف فى سطور:

بروفيسور أندرو ڤينسينت (١٩٥٠-٢٠٠٨)

Andrew Vincent

بروفيسور أسترالى سابق للنظرية السياسية بجامعة كارديف Cardiff، بريطانيا، حيث كان فيها أيضا المدير المشارك لمركز المثالية. وكان زميلا زائرا بالجامعة القومية الأسترالية، أستاذاً زائرا بالجامعة الصينية فى هونج كونج. وكان مديرا لمركز الأيديولوچيات السياسية بجامعة شيفيلد (بالاشتراك مع مركز بجامعة أكسفورد)، كما كان مديرا لرابطة الدراسات السياسية للمجموعات المتخصصة فى الأيديولوچيات السياسية والمثالية البريطانية، بالإضافة إلى مناصب أكاديمية ودبلوماسية كثيرة أخرى. ومن مؤلفاته العديدة الأخرى عن النظرية السياسية بالإضافة إلى الكتاب المترجم هنا: Modern Political Ideologies [الأيديولوچيات السياسية الحديثة]: Theories of the State[نظريات الدولة]، و Nationalism and particuliarity [القومية والخصوصية]، وThe Nature of Political Theory [طبيعة النظرية السياسية].

المترجم فى سطور:

خليل كلفت

كاتب ومترجم مصرى، كتب العديد من مقالات النقد الأدبى وقليلا جدا من القصص القصيرة فى النصف الثانى من الستينيات. وفى النصف الثانى من السبعينيات كتب (باسم قلم) العديد من المقالات والكتب فى مختلف مجالات السياسة المصرية والعربية والعالمية والمسألة الزراعية فى مصر ومسألة القومية العربية وغيرها. يعمل منذ بداية الثمانينيات فى مجال إعداد المعاجم اللغوية، والترجمة عن الإنجليزية والفرنسية، حيث ترجم العديد من الكتب فى مجالات الأدب والنقد الأدبى والسياسة والفكر، كما نشر العديد من المقالات والدراسات السياسية والثقافية واللغوية. ومن ترجماته فى مجال الفكر السياسىّ والاقتصادىّ والفلسفى: "ألكسى دو توكفيل: النظام القديم والثورة الفرنسية"، "مدرسة فرانكفورت: نشأتها ومغزاها - وجهة نظر ماركسية"، "كيف نفهم سياسات العالم الثالث، نظريات التغيير السياسىّ والتنمية"، "الأساطير والميثولوچيات السياسية"،"وثائق محكمة الشعوب الدائمة للرابطة الدولية لحقوق وتحرر الشعوب جلسة بشأن قضية أرتريا، ميلانو، إيطاليا"، "تغريب العالم: دراسة حول دلالة ومغزى وحدود تنميط العالم"، "مصير العالم الثالث"، "انهيار النموذج السوڤييتى- الأسباب والنتائج"، "حروب القرن الحادى والعشرين : مخاوف وأخطار جديدة"، "تجارة عادلة للجميع"،"تحولات عالمية عند منعطف القرن: دراسات ومقالات سياسية واجتماعية واقتصادية". وشارك فى ترجمة جماعية لمجلَّديْن من مجلَّدات "جامعة كل المعارف" وشارك فى ترجمة جماعية "معجم الماركسية النقدى"، كما ترجم كتب "عالم جديد" (بالاشتراك مع على كلفت). ومن مؤلفاته: "من أجل نحو عربى جديد"، معجم تصريف الأفعال العربية، (بالاشتراك مع حسن بيومى وأحمد الشافعى)، خطوات فى النقد الأدبى،

القرن الحادى والعشرون: حلم أم كابوس؟، و(باسم قلم) العديد من المقالات والكتب فى مجالات الاقتصاد والسياسة والفكر، ومن كتبه: الإقطاع والرأسمالية الزراعية فى مصر – من عهد محمد على إلى عهد عبد الناصر [الاسم الأصلى للكتاب: تطور الرأسمالية الزراعية فى مصر قبل ١٩٥٢]، حول أسلوب الإنتاج الآسيوى. صدر له حديثا عن المجلس الأعلى للثقافة: ثورة يناير ٢٠١١: طبيعتها وآفاقها، ثورة يناير ٢٠١١: الثورة والثورة المضادة فى مصر.

يقدم هذا الكتاب مدخلا شاملا إلى الأيديولوچيات السياسية الرئيسية خلال القرنْين الماضييْن. فبعد استكشاف مفهوم "الأيديولوچيا" ذاتها، جرى تكريس فصول مستقلة لتفسيرات شاملة عن الليبرالية، والمحافظة، والاشتراكية، واللادّولتية/الأناركية، والفاشية، والنسوية، والإيكولوچية، والقومية، والأصولية، جنبا إلى جنب مع تشديد أكبر على التأثير العالمى للأيديولوچيات. ويصور المؤلف التشابك والتفاعل المعقَّديْن للأفكار الموجودة داخل وبين مختلف الأيديولوچيات. وبدمج واستيعاب أحدث التطورات والدراسات الأكاديمية فى هذا الحقل، يمدّنا الكتاب بالمسح الأكثر شمولا للأيديولوچيات السياسية الكبرى فى العصر الحديث.

الغلاف اهداء الفنانة: حنان محفوظ